School of Theology at Claremont
1001 1355943
BT
210
K7

DER LOGOS ALS HEILAND IM ERSTEN JAHRHUNDERT.

EIN RELIGIONS- UND DOGMENGESCHICHTLICHER BEITRAG ZUR ERLÖSUNGSLEHRE.

MIT EINEM ANHANG:

POIMANDRES UND JOHANNES.

KRITISCHES REFERAT ÜBER REITZENSTEINS RELIGIONSGESCHICHTLICHE LOGOSSTUDIEN.

VON

DR THEOL. ET PHIL. ENGELBERT KREBS.

FREIBURG IM BREISGAU. 1910.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN,
LONDON UND ST LOUIS, MO.

FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTFR,
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU.

ZWEITES HEFT:

DER LOGOS ALS HEILAND IM ERSTEN JAHRHUNDERT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1910.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

B1
210
K7

DER LOGOS ALS HEILAND IM ERSTEN JAHRHUNDERT.

EIN RELIGIONS- UND DOGMENGESCHICHTLICHER BEITRAG ZUR ERLÖSUNGSLEHRE.

MIT EINEM ANHANG:

POIMANDRES UND JOHANNES.

KRITISCHES REFERAT ÜBER REITZENSTEINS RELIGIONSGESCHICHTLICHE LOGOSSTUDIEN.

VON

DR THEOL. ET PHIL. ENGELBERT KREBS.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1910.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 26. Octobris 1910.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.

C. A. Wagners Hof- und Universitätsbuchdruckerei, Freiburg im Breisgau.

Seiner Hochwürden, Herrn Professor

Leonhard Schanzenbach

Erzbischöflichem geistlichen Rat und Rektor des Freiburger Gymnasialkonvikts

in dankbarer Verehrung zugeeignet.

A2683

Vorwort.

Mit der Absicht, das Problem Logos und Heiland dogmatisch spekulativ zu behandeln, habe ich diese Arbeit begonnen. Die Anregung dazu war mir aus Studien über mittelalterliche und moderne Theologie gekommen. Bei tieferem Hineindringen ergab sich, daß für die biblische und patristische Begründung des Themas mehr Vorarbeiten noch zu tun waren, als ich vorausgesehen hatte. So ist die Studie entstanden, die mich, statt in das rein dogmatische ins religions- und dogmengeschichtliche Gebiet hinübergeführt hat. Häufige Gespräche mit Privatdozenten Dr Doelger (Würzburg), der im deutschen Campo Santo zu Rom während zweier Jahre als lieber Freund mit mir zusammen wohnte, sowie mit Professor Dr Pfeilschifter (Freiburg), dem Mitherausgeber dieser Studien, haben zur Klärung der Problemstellung sehr viel beigetragen. Die Benützung zweier für mich sehr wichtiger Bibliotheken, der Konsultationsbibliothek im Vatikan und der Bibliothek des päpstlichen Bibelinstituts, wurde mir durch die besondere Güte ihrer Direktoren, Pater Dr Ehrle S. J. und Professor Pater Dr Fonck S. J., weit über die Grenzen der allgemeinen Vorschriften hinaus ermöglicht. Die hochwürdige Freiburger Theologenfakultät nahm die Arbeit als Dissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde an und reihte sie den von ihr herausgegebenen Freiburger Studien ein. Für alles das sage ich hier von Herzen meinen Dank.

Das Zurückverfolgen eines dogmatisch-spekulativen Problems in seine biblischen Anfänge und religionsgeschichtlichen Parallelen ist kein Abweichen vom Arbeitsgebiet der Dogmatik. Mir scheint, daß sich beim Umgraben des Wurzelbodens unserer Glaubensbegriffe dem Dogmatiker viele lebendige Keime für das spekulative Denken ergeben, welche sich als sehr entwicklungsfähig und fruchtbar erweisen. Was das speziell hier behandelte Problem angeht, so gehört es seinen beiden Hauptbegriffen nach zu den in der religionsgeschicht-

lichen und liberaltheologischen Literatur unserer Zeit am meisten behandelten Fragen. Vielleicht gar nirgends haben sich die widersprechendsten Hypothesen so rasch abgelöst wie hier. Eine der merkwürdigsten Theorien, die Zurückführung der ganzen johanneischen Theologie auf die Lehren und Grundvorstellungen der ägyptisch-hellenistischen Poimandresgemeinde und ihrer größeren Mutter, der religiösen Hermeskulte überhaupt, habe ich, von Professor Dr Pfeilschifter zu ihrem Studium veranlaßt, in einem eigenen Anhang behandelt, weil sie eine viel größere Nachprüfung erfordert als alle andern. Der neuesten Entdeckung Harnacks über die Oden Salomons, den „Steinbruch, aus dem die Quadern der johanneischen Theologie gehauen sind", konnte ich noch während der Drucklegung eine kürzere kritische Untersuchung widmen und Abhandlung wie Resultat am gehörigen Ort im Texte einfügen[1].

Das eine habe ich bei diesen Studien einsehen gelernt: Das religionsgeschichtliche Arbeiten kann dem katholischen Theologen unserer Tage nicht mehr erspart bleiben, wenn er nicht der Pflicht sich entziehen will, welche der Apostel Petrus der jungen Kirche eingeschärft hat: Seid „allezeit bereit zur Verantwortung vor jedem, der Rechenschaft fordert von euch über die Hoffnung, die in euch ist" (1 Petr 3, 15).

Freiburg, im Oktober 1910.

Der Verfasser.

---

[1] Die während des Drucks neu erschienene zahlreiche Literatur über die „Oden Salomons" hat allerdings erst in den „Nachträgen und Berichtigungen" Besprechung finden können. S. unten S. 173—175.

Inhalt.

Seite

Vorwort . . . . . VII—VIII

Einleitung . . . . . 1—20

Überblick über die Beurteilung des johanneischen Logos in der neueren Literatur. Ausscheidung der rein philologischen Fragen aus diesem Überblick 1. — Zweifache Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des johanneischen Logos 3. — Erste Antwort: Der Logos eine spekulative Begriffsbildung. Katholische Dogmatiker. Alter dieser Auffassung. Origenes? 3—5. — Protestantische Autoren derselben Auffassung 5 f. — Zweite Antwort: Kein metaphysischer Inhalt im johanneischen Gottesbegriff 7. — Woher nimmt der Apostel den Ausdruck? Zahlreiche Antworten. I. Katholische Autoren 7—13. — II. Akatholische 13—18. — Ergebnis: Keine Gruppierung nach dogmatischem Standpunkt der Verfasser möglich 18. — Arbeitsplan für die folgende Studie 19 f.

Erster Teil.

Logosspekulation und Erlösungslehre im Heidentum des ersten Jahrhunderts.

1. Die orientalischen Religionen . . . . . 20—32

Indien 20—23. — Persien 24—29. — Babylon 29—30. — Syrien 30. — Ägypten 30—32. — Ergebnis: Beachtenswert für das erste Jahrhundert nur Ägypten und Persien 32.

2. Die griechisch-römische Philosophie . . . . . 32—38

Stoizistischer Aristotelismus im Buch περὶ κόσμου 32. — Heraklitisches in der Stoa 33. — Volkstümlicher Stoizismus und Götterlehre des Cornutus. Der Logos als Hermes 34—36. — Plutarchs Logoslehre 36—37. — Ergebnis: Der pantheistische Logos der Stoiker wie der im Dualismus vermittelnde des Plutarch wirkt heilend und erlösend, sofern die Vernunft die Leidenschaften überwindet 37—38.

3. Griechisch-ägyptischer Synkretismus . . . . . 38—39

Reitzensteins Hermes- uod Poimandresstudien 38. — Resultat: Wenn auch Reitzenstein zu viel beweisen will, die religiöse Vorstellung Hermes-Logos-Tat dürfte für das erste christliche Jahrhundert gesichert sein 38 f.

Seite

Zweiter Teil.

Logoslehre und Erlösungslehre im Judentum des ersten Jahrhunderts.

1. Philo . . . . . 40—49

Steht Philo allein? 40 f. — Seine Vorgänger 41 f. — Platonische und stoische Elemente in seinem Logosbegriff 43 f. — Der Logos als Mittler 45 f. — Der Logos als Person 47 f. — Ergebnis: Über den Grad von Selbständigkeit des Logos verweigert Philo die Auskunft. Die Mittlerrolle des Logos ist unverkennbar 48 f.

2. Die biblische Weisheitslehre . . . . . 49—57

Nicht ihre Geschichte, sondern ihre im ersten christlichen Jahrhundert vorliegenden Ergebnisse sollen gezeichnet werden 49. — Ihr Gegenstand, die Weisheit als Eigenschaft Gottes und erstrebenswerte Eigenschaft des Menschen 50. — Job 50 f. — Baruch 51 f. — Proverbien 52 f. — Sirach 53 f. — Weisheit Salomons 54—57. Scheebens Charakterisierung ihres Inhalts 60 f. — Franzelins Urteil 56 f. — Die Weisheit hier mehr als nur poetische Personifizierung 57. — Hinweis auf die Weisheit in den Apokryphen 57.

3. Die Memralehre . . . . . 57—59

Das Wort Gottes im Alten Testament und in der Mischna 58. — In den Targumim 59. — Ein Beweis für die Memralehre vor Philo und Johannes nicht zu erbringen, die Möglichkeit ist offen zu halten 59.

4. Spätjüdische Mystik? (Oden Salomons) . . . . . 59—68

Harnacks Entdeckung 59 f. — Stichproben auf seine Beweise 61—67. — Die „Vermischung" in Ode 3 und die stoisch redende christliche Mystik 62. — Geist und Gottessohn in Ode 36 und die Ophiten 63. — Die Schwierigkeit in Ode 28 und der Doketismus der Johannesakten 63 f. — Die „vollkommene Jungfrau" der Ode 33 und Dölgers παρθένος ἁγνή-Studien 64 ff. — Resultat: Harnacks Datierung unbewiesen 67 f.

Ergebnisse. Logos und Heilserwartung . . . . . 68—75

Persische, ägyptische, stoische, philonische, jüdische Heilslehre in Verknüpfung mit der Logosspekulation 76—79. — Daneben in der hellenistisch-römischen Kulturwelt politische Soter-Erwartungen 70 und Mysterienkulte 71 f. — Jüdische Messiashoffnungen. Die reine Messiaserwartung des Simeon und Zacharias 73. — Die vielgestaltigen Messiashoffnungen der außerbiblischen Literatur 73. — Gesamtergebnis 74 f.

Dritter Teil.

Die Logos- und Erlösungslehre im Christentum.

1. Die Predigt von Christus dem Erlöser nach dem Zeugnis der Urgemeinde . . . . . 76—80

Finden sich in der christlichen Heilsverkündigung Züge, die zum Vergleich mit außerchristlichen Logosspekulationen reizen? 76.

Seite

— Christus als Soter bedeutet mehr als der Sotertitel der Kaiser 77. — Bedeutet Bringer neuen Lebens 78. — Gesetzgeber und Offenbarer 79. — Gottes Sohn 80. — Ähnlichkeit mit der Weisheitslehre 80.

2. Das Zeugnis des hl. Paulus . . . . . 81— 93

Die unbezweifelten Paulinen setzen Christus und die alttestamentliche Weisheit in Parallele 81—84. — Christus als Urbild des neuen Menschen 84. — Die Lehre des Kolosserbriefs 85 f. — Der Epheserbrief 87 f. — Philipperbrief 89. — Hebräerbrief 90 f. — Vergleichspunkte mit Philo 91 f. — Ergebnisse 93.

3. Die urchristliche Liturgie . . . . . 93— 98

Das Dankgebet nach den Andeutungen der Schrift 94 f. — Christus im Dankgebet der Mittler, durch welchen der Vater Schöpfung und Erlösung wirkt 96 f. — Die Erlösung in Parallele zur Schöpfung 96. — Ergebnisse 97 f.

4. Die johanneische Darstellung des Erlösungswerkes im Lichte der Logoslehre . . . . . 98—115

Johannes schreibt in Ephesus. Die Lage in Ephesus 98—100. — Schwierigkeiten für die Auffassung des Logos nur als Offenbarungswort 100. — Wahrscheinlichste Bedeutung des johanneischen Logosbegriffs: Offenbarungswort und „Weisheit und Kraft“ Gottes 101. — Die Apokalypse nennt Christus „Zeuge“ und „Anfang“ der Schöpfung (3, 15) 101. — Kommentierung des Prologs 102 ff. — Die Sätze des Prologs gelten für den Logos vor und nach der Menschwerdung 105. — Der Prolog als Klärung gegenüber den außerchristlichen Logoslehren und als „Schlüssel“ für das Johannesevangelium 105 f. — Der Logos als Offenbarungswort im Johannesevangelium 106 f. — Der Logos als Kraft Gottes 108 f. — Der Logos als Bringer des Lebens 109 f. — Begriff des „Lebens“ im Johannesevangelium 110 f. — Ergebnis 111. — Logos als oppositionell gewählter Terminus 112. — Der Logosbegriff im ersten Johannesbrief 113. — Die Logoslehre der Apokalypse 114. — Die Erlösungslehre im Lichte des Logosbegriffs in der Apokalypse und dem Evangelium 115.

5. Ergebnisse . . . . . 115—117

Die Einführung des Logosbegriffs ermöglicht eine spekulative Auffassung des Erlösungswerkes, in welcher dieses in seinem innerlichen Zusammenhang mit der Natur des Erlösers verstanden wird. Die Darlegung bedient sich der in der hellenistischen Welt verständlichen Begriffe. Die „Hellenisierung“ der Erlösungslehre vollzieht sich in einer von einer inneren, nicht äußeren Lebensmacht getragenen Entwicklung.

Seite

Anhang.

Poimandres und Johannes . . . . . 119—172

1. Der ägyptisch-hellenistische Synkretismus und seine religionsgeschichtliche Bedeutung nach Reitzenstein . . . . . 120—133

Inhaltsangabe der „Zwei religionsgeschichtlichen Fragen“ 121—126. — Die religiöse Hermes-Logosvorstellung 122 ff. — Die Zeit der Hermesliteratur 124. — Die „Straßburger Kosmogonie“ 124 f. — Ein später „Ave-Maria-Text“ und seine Bedeutung 125. — Inhaltsangabe des Poimandres 126—133. — Das Poimandreskorpus 126. — Zeit seiner Entstehung 127. — Die Lehre des Poimandres 127 f. — Elemente der Poimandreslehre: Logos, Anthropos, Sternenmacht, Verhältnis von Demiurg, Logos und Nus 129—131. — Herkunft dieser Lehren: Ägyptische und orientalische Elemente in hellenisierter Fassung 131 f. — Datierung der Poimandreslehre 132—133.

2. Prüfung der Reitzensteinschen Poimandresstudien . . 133—157

Die Datierung des Korpus hält nicht stand 133—135. — Die Datierung des ältesten Stückes auch nicht 136—143. — Nachprüfung des Verhältnisses Hermas = Hermes 136—142. — Die Anthroposlehre 143. — Poimandres und Ptah 143—145. — Negatives Ergebnis der Kritik 146. — Positive Ergebnisse 147 ff. — Verwandtschaft mit valentinianischer Gnosis, Pistis Sophia und Jeû 147—153. — Logos als Engel (Gabriel) auf Gemmen, Türinschriften, in Pistis Sophia, in der koptischen Epistel der Apostel, bei Pseudo-Athanasius, und die Vorstellung von der Empfängnis durch das Ohr 153 ff. — Reitzensteins unberechtigte Berufung auf Physiologus, Sibyllinen VIII, Protoevangelium Jakobi XI, Papyrus von Gizeh und den Ave-Maria-Text 155 ff. — Dölgers Lösung der Gabriel-Logos-Gleichung. Bedeutung der markosischen Exegese. Tertullians Zeugnis 156. — Ablehnung der Reitzensteinschen These 156 f.

3. Poimandres und Johannes . . . . . 157—172

R.'s Ansicht über Poimandres und Johannes 157 f. — Ein Beispiel: Jo 10, 11 f 158—161. — Das Wort Δόξα 162—164. Ein weiteres Beispiel: Die Perikopen von Nathanael und der Samariterin 164. — Die „Manier“ bei Johannes und die Erzählungen über jüdische Gelehrten zur Zeit Christi 165—171. — Ablehnung der R.'schen Hypothesen 171. — Einfluß des Christentums auf den Sprachschatz der hermetischen Literatur 172.

Nachträge und Berichtigungen . . . . . 173—175

Verzeichnis der Schriftstellen . . . . . 176—178

Verzeichnis der Belege aus heidnischen, jüdischen, apokryphen und christlichen Autoren des Altertums 179—180

Register der Namen und Ausdrücke . . . . . 181—184

Literatur[1].

Aall A., Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur, 2 Bde, Leipzig 1896 und 1899.

Aberle, Einleitung in das Neue Testament, herausg. von Schanz, Freiburg 1877.

Aicher, Das Alte Testament in der Mischna, BSt XI, Freiburg 1906.

Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894.

Bartmann, Et verbum caro factum est, ThGl I, Paderborn 1909.

Bauer Br., Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum, Berlin 1877.

— Kritik der Geschichte des Johannes, ebd. 1840.

Bäumlein, Versuch, die Bedeutung des johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln, Tübingen 1828.

Baumstark A., Die Messe im Morgenland, Kempten 1906.

— Liturgia Romana e Liturgia del esarcato, Roma 1904.

— Ägyptischer oder antiochenischer Liturgietypus im AK I—VII, Oriens Christianus VII, Leipzig und Rom 1907.

Belser, Der Prolog des Johannesevangeliums, ThQS 1903.

— Einleitung in das Neue Testament[2], Freiburg 1905.

— Das Evangelium des hl. Johannes übersetzt und erklärt, Freiburg 1906.

Bertling, Der johanneische Logos und seine Bedeutung für das christliche Leben. Leipzig 1907.

Bickell, Messe und Pascha, Mainz 1872.

Bonaiuti, Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento, Roma 1910.

Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2], Berlin 1906.

— Kritik über Reitzensteins Poimandres, Göttinger Gel.-Anz. 1905, 692—708.

Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1908.

Brugsch, Die Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1888.

— Ägyptologie, Leipzig 1891.

[1] Biblische und patristische Quellenschriften sind nicht in dieses Verzeichnis aufgenommen. Die griechische Bibel wurde nach Swetes und Nestles Ausgaben benutzt. — Was die Vollständigkeit des Verzeichnisses angeht, so sind nicht alle nur gelegentlich zitierten Schriften, dagegen die eine und andere zwar durchgesehene, aber nicht zitierte Arbeit aufgeführt.

Bywater, Heracliti Ephesii Reliquiae, Oxonii 1877.
Calmes, L'évangile selon S. Jean, Paris 1904.
— Étude sur le prologue du 4e évangile, RB X, Paris 1901.
Calmet, Commentarius literalis in omnes libros novi testamenti, ed. Mansi, Wirceburgi 1787.
Carnoy, Religion of the Avesta (Lectures on the history of religions, published by the Catholic Truth Society), London 1910.
Chantépie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II[3], Tübingen 1905.
Chapman, Dr Harnack on Luke X 22, JThS X (1909) 552—566.
Cladder, Hebr 1, 1—5 und 5, 11—10, 39, ZKTh 1905, 1 und 100 f.
Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909.
Cohn, Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung I (Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur I), Breslau 1909.
Cohn-Wendland, Philonis Alexandrini opera quae supersunt, Berlin 1896 ff.
Condamin, Les chants lyriques des Prophètes, strophes et chœurs, RB X (1901).
Conradi, Indische Einflüsse in China im vierten Jahrhundert vor Christus, ZDMG 1906.
Cornelius a Lapide, Commentarius in Ioannem, Venet. 1700.
Crombrugghe, Kritik über Réville, Histoire du Dogme de la divinité de Jésus-Christ[3], Paris 1904, RHE V 1904.
Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain. Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation XXIV, Paris 1906.
— Dasselbe in deutscher Übersetzung von Gehrich, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig 1910.
Dahlmann, Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie, Akten des V. internationalen Kongresses katholischer Gelehrter, München 1900.
Darmesteter, Le Zend-Avesta, traduction du Persan, Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation XXI f und XXIV. Paris 1892/93.
Dausch, Das Johannesevangelium, seine Echtheit und Glaubwürdigkeit, BZfr II 2, Münster 1909.
Deißmann, Licht vom Osten[3], Tübingen 1909.
Dibelius, Poimandres, ZKG 1905.
Dieterich, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903.
Dölger, ΙΧΘΥΣ, RQS 1909/10 (erscheint 1910 als Supplementband der RQS).
Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung[2], Regensburg 1868.
Drews, Untersuchungen über die sogen. klementinische Liturgie im VIII. Buch der apostolischen Konstitutionen. I. Die klementinische Liturgie in Rom, Tübingen 1906.
Drummond, Philo Judaeus or the Jewish Alexandrian philosophy in its development and completion II, London 1888.
— Philo in „Hastings Dictionary of the Bible. Extra Volume", London 1904, 207 ff.
Elter, De gnomologiorum graecorum historia atque origine, Bonn 1874.
Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, Regensburg 1910.
Flemming s. Harnack.
Fouard, S. Paul et sa mission[10], Paris 1908.

Fouard, S. Jean et la fin de l'âge apostolique[5], Paris 1907.
Frankel, Das Verhältnis des alexandrinischen und palästinensischen Judentums, ZDMG IV 1850.
Funk, Die Entstehung des Talmud, Leipzig 1910.
Fiebig, Berachoth. Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung III, Tübingen 1906.
Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern, Leipzig 1907.
Gehrich s. Cumont.
Geldner, Die neunte Gatha und der Honover, SBA 1904.
Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristentums. I. Philo und die alexandrinische Theosophie[2], Stuttgart 1835.
Granger, The Poemander, JThS V, London 1904.
Gray, The double nature of the Iranian Archangels (Über die Entwicklung des Ameshaspentas aus Naturgöttern zu moralischen Hypostasen), ARW 1904.
Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, Tübingen 1902.
Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften V 2) II, München 1906.
Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments I 1), Göttingen 1903.
Hackspill, Étude sur le milieu religieux et intellectuel du Nouveau Testament, RB XI (1902).
Haneberg, Das Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt, red. und ergänzt von Schegg, München 1878/80.
Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II. Die Chronologie I, Leipzig 1897.
— Dogmengeschichte[4] (Grundriß der theologischen Wissenschaften IV 3), Tübingen 1905.
— Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4], Tübingen 1909.
— Reden und Aufsätze I, Gießen 1904.
— und Flemming, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert (Oden Salomos), TU XXXV 4, Leipzig 1910.
Harris, The odes of Salomon, from the syriac version, London 1909.
Hart, Philo and the catholic Judaism of the 1th Century, JThS XI, London 1909, No. 41.
Hauler, Edition des lateinischen Textes einer epistola Apostolorum, Wiener Studien, Zeitschr. f. klassische Philologie 1908, 308—340.
Haußleiter, Der judenchristliche Charakter der Oden Salomos, ThLBl 1910, 265—276.
Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, Leipzig 1903.
Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit, alttestamentliche Abhandlungen I 4, Münster 1908.
— Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, ebd. 1—2.
— Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus, BZfr I 12, Münster 1908.

Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872.
— Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums[9], Berlin 1905 (Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie I), letzte von Heinze selbst besorgte Ausgabe.
Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Tübingen 1904.
Henry, Sôma et Haôma, Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation XX, Paris 1907.
Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, Gießen 1903.
Hermetis, Trismegisti Poemander, ed. Parthey, Berlin 1854.
v. Hertling, Christentum und griechische Philosophie. Akten des V. internationalen Kongresses katholischer Gelehrter, München 1906.
Hoberg, Bibel oder Babel? München 1907.
Hoennicke, Das Judenchristentum im I. und II. Jahrhundert, Berlin 1908.
Holtzmann, Evangelium des Johannes[3], bearbeitet von Bauer, Tübingen 1908.
Hontheim, Bemerkungen zu Job 28, ZKTh 1902, 385—393.
v. Hoonacker, Le prologue du 4e évangile, RHE II 1901, 5—14.
Hull, Hinduism (Lectures on the history of religions), London 1910.
Jackson, Persia Past and Present, New York 1906, darüber Weißbach in ZDMG 1907.
Jannaris, S. John's Gospel and the Logos, ZntW II 1901.
Jastrow, Morris jr, Die Religion Babylons und Babyloniens I, Gießen 1905.
Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1904.
Innitzer, Der Hymnus im Epheserbrief, ZKTh 1904.
Kaufmann-Kohler, Artikel: Memra, the Jewish Encyclopedia VIII, New York and London 1904.
Kennyon, Greec Papyri in the British Museum I, London 1893.
Kaulen, Einleitung in die Schriften des Alten Testaments, Freiburg 1899.
Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, II. Die Pseudepigraphen, Tübingen 1900.
Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Freiburg 1878.
Knabenbauer, Commentarius in librum Ecclesiasticum. Cursus sacrae Scripturae, Paris. 1902.
— Commentarius in Evangelium secundum Iohannem[3]. Cursus sacrae Scripturae Paris. 1906.
— Artikel „Logos" im Lexicon Biblicum, ebd. 1907.
Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905.
Kreyenbühl, Das Evangelium der Wahrheit I, Berlin 1900.
Ladeuze, L'origine du quatrième évangile à propos du livre de monsieur Lépin, RB 2e série IV (1907).
Lagrange, Études sur les religions sémitiques, Paris 1903.
— Le méssianisme chez les Juifs 150 av. J.-Chr. à 200 apr. J.-Chr, Paris 1909.
— La religion des Perses, RB 2e série I (1904).
Lang, Cornuti, L. Annaei, theologiae graecae compendium, Leipzig 1881.
Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866.
Lasson, Das ewige Wort, der Eingang des Johannesevangeliums für unsere Zeit erläutert, Berlin 1909.

Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889.
Lebreton, Les théories du Logos au debut de l'ère chrétienne, Études CIV, Paris 1906.
— La révélation du fils de Dieu, Études CIV, Paris 1908.
— Les origines du dogme de la trinité, Paris 1910.
Leemans, Papyri graeci Musei antiquarii Publici Lugduni Bat. II, Lugduni Batavorum 1885.
Lehmann, Die Inder, in Chantépie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II³, Tübingen 1905.
Lépin, L'origine du quatrième évangile, Paris 1907.
Lietzmann, Der Weltheiland, eine Jenaer Rosenvorlesung mit Anmerkungen, Bonn 1909.
Magie, De Romanorum iuris publici sacrisque vocabulis in Graecum sermonem conversis, Lips. 1905.
Maier Adalbert, Kommentar über das Evangelium des Johannes I, Freiburg 1843.
— Friedrich, Die Briefe Pauli, BZfr II⁵/₆, Münster 1909.
Mallon, The religion of Egypt (Lectures on the history of religions), London 1910.
Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique I, Paris 1895.
— Histoire ancienne des peuples de l'orient (in einem Band)⁸, Paris 1909.
Mead, Philo und die hellenistische Theologie, Vierteljahrschrift für Bibelkunde, Leipzig 1908.
Meyer K., Der Prolog des Johannesevangelium, Leipzig 1902.
Moret, Le verbe créateur et révélateur en Egypte, RHR XLIX (1909) 279—298.
Mills, Zoroaster, Philo and Israel, being a treatise upon the antiquity of Zendavesta, Leipzig 1903/04
Müller Max, Beiträge zur Kenntnis der indischen Philosophie, ZDMG VI (1852).
Nestle, Zur Interpunktion von Jo 1, 3 4, ZntW 1909, 262—264.
Oldenberg, Die Inder. (Die orientalischen Religionen, 3. Bd der I. Abteilung von Hinnebergs Kultur der Gegenwart), Berlin 1906.
Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten, 2 Bde, Leipzig und Berlin 1905—1908.
Oxenham, Histoire du Dogme de la rédemption. Essai historique et apologétique, trad. par J. Bruneau, Paris 1909.
Parthey, Hermetis trismegisti Poemander, Berlin 1854.
Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren II², Berlin 1902.
Pohle, Lebrbuch der Dogmatik in sieben Büchern³, Paderborn 1907.
Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870.
Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1907.
— Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904.
— Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig 1910
— Hellenistische Theologie in Ägypten, Ilbergs Neues Jahrbuch für klassisches Altertum, Leipzig 1904, 177—194.
— Werden und Wesen der Humanität im Altertum, akademische Festrede, Straßburg 1907.
Ries, Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica, ed. Philologus, Supplement VI, Göttingen 1892, 325—394.

Rippner, Über die Ursprünge des philonischen Logos, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XXI (1872).
Ritter, Philo und die Halacha. Eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josephus (1879).
Rivière, Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique[2], Paris 1905.
Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen II[4], Tübingen 1907.
Rose V., Études sur la théologie de S. Paul, RB X (1901).
Roth, Brahma und die Brahmanen, ZDMG I (1847).
Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885.
Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873.
Schell, Apologie des Christentums II[2], Jahwe und Christus, Paderborn 1908.
— Die Tao-Lehre des Lao-Tse, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1887, 403—465.
Schermann, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbrief, TU XXXIV 2b, Leipzig 1909.
Schmeckel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892.
Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[4], Leipzig 1909.
Schwartz Ed., Aporien im vierten Evangelium, NGWG 1907/08.
Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[2], Leipzig 1908.
Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg 1908.
Sickenberger, Lux vera — veniens in hunc mundum (Jo 1, 9). Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar in München III 1, S. 275—294.
Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875.
Simon, Der Logos, ein Versuch erneuter Würdigung einer alten Wahrheit, Leipzig 1902.
Spitta, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910.
— Zum Verständnis der Oden Salomos, ZntW 1910, 193 ff.
Staerk, Kritische Bemerkungen zu den Oden Salomos, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie LII (1910) 289—306.
Stevens, The theology of the new Testament, Edinburgh 1899.
Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters, Bonn 1908.
— Makarius auf den Pfaden der Stoa, ThQS 1910, 88 ff.
Stoll, Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums, StML 1906.
Tillmann, Der Menschensohn, BSt XII, Freiburg 1907.
— Jesus der Menschensohn, BZfr I 11, Münster 1908.
Tixeront, Histoire des Dogmes I, La théologie anténicéenne[5], Paris 1909.
Treitel, Agada bei Philo, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1909.
Ungnad und Staerk, Die Oden Salomos, aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen, Lietzmanns Kleine Texte 64. Heft, Bonn 1910.
Van den Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments IV[2], Göttingen 1909.
Violet, Die Esra-Apokalypse, GCS, Leipzig 1910.
Wagner, Über σώζειν und seine Derivate im Neuen Testament, ZntW 1905.

Weber, Indische Studien IX, Leipzig 1865.
— W., Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian, Leipzig 1907.
Weiß Bernh., Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments[7], Stuttgart 1903.
— K., Der Prolog des hl. Johannes. Eine Apologie in Antithesen, StThSt III 2/3, Freiburg 1899.
Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche[3], Tübingen 1902.
Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.
— Besprechungen über R. Harris', The odes and Psalmes of Salomon, und Flemming und Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1910, 629—642.
Wendland, Σωτήρ. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, ZntW 1904.
— Die hellenistisch-römische Kultur in ihrem Einfluß auf Judentum und Christentum, Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament I[2], Tübingen 1907.
Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter. Aschendorffs Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, Münster 1890.
Wessely, Neue griechische Zauberpapyri, DKAW, Wien 1893.
— „Extraits des papyrus magiques" in „Les plus anciens monuments du Christianisme écrits sur Papyrus" in Graffin-Nau, Patrologia Orientalis IV, Paris 1908.
Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896.
Zahn, Kommentar zum Neuen Testament IV: Das Evangelium des Johannes[3], Leipzig 1908.
Zeller, Die Philosophie der Griechen III 2[3], Leipzig 1881.
Zenner, Zwei Weisheitslieder: Baruch 3, 9—4, 4 und Ekkli 24, ZKTh 1897, 551—558.
— Der erste Teil des Buches der Weisheit, ZKTh 1898, 417 ff.
Zielinski, Hermes und die Hermetik, ARW 1905/06.

Abkürzungen.

ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
BKV = Bibliothek der Kirchenväter, Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung.
BSt = Biblische Studien.
BZfr = Biblische Zeitfragen.
BZ = Biblische Zeitschrift.
DKAW = Denkschriften der k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien.
GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausg. von der Kirchenväterkommission der preußischen Akademie der Wissenschaften.
JS = Journal des Savants.
JThS = Journal of Theological Studies.
NGWG = Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
RB = Revue biblique internationale.
RBén = Revue Bénédictine.
RCHL = Revue critique d'histoire et de literature.
RE = Realencyclopaedie für protestantische Theologie[3].
RHE = Revue d'histoire ecclésiastique.
RHR = Revue d'histoire des religions.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
StML = Stimmen aus Maria-Laach.
StThSt = Straßburger Theologische Studien.
ThJBer = Theologischer Jahresbericht.
ThLBl = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThGl = Theologie und Glaube.
ThR = Theologische Revue.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
ZÄSpr = Zeitschrift für ägyptische Sprache.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.

Einleitung.

Der Ausdruck „das Wort“ als Bezeichnung für den gottmenschlichen Erlöser ist unserer Zeit ein Rätsel, das der Lösung harrt; der Zeit, in welcher die johanneischen Schriften abgefaßt wurden, war er kein Rätsel, sondern die Lösung eines solchen. Der modern denkende Leser des Johannesevangeliums „stockt“ beim Lesen des ersten Satzes dieses Buches; die Zeitgenossen seines Verfassers aber fanden in ihm den kürzesten Ausdruck für Wesen und Wirken Jesu Christi. Die Sätze des Johannesprologs sind in so selbstverständlicher einfacher Weise aneinander gereiht, daß darüber kein Zweifel sein kann: ihr Verfasser hat mit ihnen seine Gedanken in Worte gekleidet, welche seinen Lesern vollständig vertraut waren. Für den Historiker erhebt sich damit die Frage: Warum verstanden die Menschen des ersten Jahrhunderts eine Schrift, welche das Wesen und die Erlösungstat Christi in dem Ausdruck zusammenfaßte: Er war das Wort, und das Wort ist Fleisch geworden? Die Frage gliedert sich in die Unterfragen: Was bedeutete der Ausdruck Logos im ersten Jahrhundert, und: Warum wählte ihn Johannes als Bezeichnung des Erlösers? — Der Antworten hierüber sind viele gegeben worden, und wenn wir im folgenden eine Darstellung beabsichtigen, welche die innere Verbindung des Logosbegriffes mit der Erlösungslehre des ersten Jahrhunderts aufzeigen will, so ist die erst zu legende Grundlage ein kurzer Überblick über die zahlreiche, mit dem Johannesevangelium sich beschäftigende Literatur. Auszuscheiden sind von diesem natürlich nur summarischen Überblick die rein philologischen und textkritischen Fragen, wie sie im Prolog hauptsächlich durch Jo 1, 3 f und 1, 5 f, auch durch 1, 9 und 1, 18 gestellt sind[1]; ebenso scheiden für uns aus

[1] 1) Beziehung des ὃ γέγονεν zu Vers 3 oder 4? Früher nur zwei Gegensätze. Bis zum vierten Jahrhundert wird ὃ γέγονεν zum folgenden gezogen, woraus der Sinn

die von Schwartz, Wellhausen und Spitta neuerdings vorgebrachten Probleme der höheren Kritik, die von allen drei Autoren durch eine völlige Zerstückelung des Evangeliums gelöst werden, ohne daß der schließlich doch noch einheitliche Charakter der Schlußredaktion als eines Ganzen geleugnet würde[1]. Auch die Verfasserfrage gehört nicht in den Rahmen dessen, was durch vorliegende Arbeit erhellt werden soll[2]. Über die Entstehungszeit der johanneischen Schriften herrscht gegenwärtig ziemliche Übereinstimmung, sofern selbst die liberalste Theologie in ihren ersten Vertretern die Abfassung derselben nicht mehr weit über die Jahrhundertwende herab — sondern womöglich in den Schluß des ersten Jahrhunderts hinaufrückt[3].

---

entstand, den Calmes so wiedergibt: Ce qui fut fait était vie en lui, Calmes, L'Évangile selon St Jean, Paris-Rom 1904, dann seitdem und besonders seit Chrysostomus da und dort die Lesart: ὃ γέγονεν Relativsatz zu χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Vgl. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium, NGWG 1908, 534; jetzt durch Loisy und v. Hoonacker eine dritte Beziehung, wodurch der Sinn entsteht: ce qui est venu à l'existence, en cela il y avait la vie. Hoonacker, Le prologue du quatrième Évangile, RHE II (1901), 5—14. Dagegen Holtzmann, Evangelium des Johannes[3], bearbeitet von Bauer, Tübingen 1908, 34. — 2) Beziehung des ἐγένετο ἄνθρωπος zu Vers 5 oder 6: Die sonderbare Ansicht von Jannaris, The Locus classicus for the Incarnation overlooked, The Expository Times XIII (1902) 477 ff, welche τὸ φῶς des Verses 5 zum Subjekt des ἐγένετο macht, wird wohl nirgend Anklang finden. — 3) Vers 9 ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον Apposition zu τὸ φῶς oder zu ἄνθρωπον? — 4) Vers 18 μονογενὴς υἱός oder θεός? — 5) Umstritten ist auch Vers 5 κατέλαβεν hat es nicht „begriffen" oder „unterdrückt"?

[1] Schwartz, Aporien im vierten Evangelium, NGWG 1907—1908 Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908. Ihm hat nach seiner eigenen Aussage Schwartz „auf die Sprünge geholfen" (S. 7). Bousset (Theologische Rundschau XII [1908] 1—12 39—64) teils ablehnend, teils zustimmend. Schmidt (Schw. Theol. Zeitschr. XXV 141 ff) ablehnend, ebenso Brück und Knopf (Theologischer Jahresbericht für 1908, III: Das Neue Testament, Leipzig 1909, 231). Eine eingehende Auseinandersetzung mit Schwartz und Wellhausen liefert, nach beinahe zwanzigjähriger Beschäftigung mit dem Problem, Spitta, Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910. Er gibt zugleich zum ersten Male einen fortlaufenden Text des Ur-Johannes, wie er ihn aus dem heutigen Johannesevangelium herauskonstruiert hat.

[2] Der Standpunkt des Verfassers ist derjenige der kirchlichen Tradition.

[3] Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur II: Die Chronologie I, Leipzig 1897, 659 und 674, und Wellhausen 126 f. Vgl. auch die umfangreiche Zusammenstellung der einschlägigen Hauptthesen bei Lépin, L'origine du quatrième Évangile, Paris 1907 (besonders S. 59), und dazu Ladeuze, RB 1907, 559 ff. Schwartz allerdings rückt „die letzte Redaktion" des Johannesevangeliums bis um 140 n. Chr. hinab, NGWG 1908, 177 f.

Dagegen steht im Vordergrund unseres Interesses die Gruppierung der neueren Johannesliteratur gegenüber den zwei für unser Thema grundlegenden Fragen:

1. Was bedeutet die johanneische Benennung Jesu Christi als ὁ λόγος?

2. Woher und warum führt der Apostel diese Benennung in seine Schriften ein?

In der Beantwortung der ersten Frage sind zwei große Gruppen zu unterscheiden: Auf der einen Seite sieht man in dem Ausdruck eine im eigentlichen Wortsinne zu nehmende Bezeichnung und bezieht sie auf das innere Sein des vor seiner irdischen Geburt schon existierenden und dann im Fleische erschienenen Erlösers; auf der andern Seite will man ὁ λόγος nur als Metapher und nur vom menschgewordenen Gotte gelten lassen.

Auf der ersten Seite steht die gesamte theologische Tradition der katholischen Kirche. Die Auffassung des johanneischen Logos als einer im eigentlichen Wortsinn zu nehmenden Bezeichnung bildet für sie geradezu das sichere biblische Fundament, auf welchem sie ihre ganze Spekulation über die Zeugung des Sohnes per modum intellectus aufbaut[1]. Pohle gründet eben darauf, auf diese biblische Grundlegung der in Rede stehenden trinitarischen Lehrweise, seinen gegen Durandus und Hirscher erhobenen Vorwurf der Temerität, die in der Leugnung der intellektuellen Zeugung liege[2].

Zwar der erste große Johanneskommentar, den die kirchliche Literatur aufweist, der Kommentar des Origenes, scheint in der Polemik gegen den gnostischen Kommentar des Herakleon die wörtliche Bedeutung des johanneischen Ausdruckes zu bekämpfen und nur die metaphorische gelten zu lassen. Er schreibt nämlich eine ganze Abhandlung darüber, daß ὁ λόγος nur einer von den vielen Namen Jesu sei und daß die Gegner zu Unrecht darin das Wesen des Sohnes

[1] S. Thomas, Summa Theolog. I 34 a. 2: Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur et est proprium nomen personae Filii; significat enim quandam emanationem intellectus. Persona autem, quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus, dicitur Filius, et huiusmodi processio dicitur generatio. Patristische Belege bei Petavius, De Trinitate II 11, VI 5 ff.

[2] Pohle, Lehrbuch der Dogmatik I[3], Paderborn 1907, 324. Auch Scheeben (Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, 843 n. 936) findet vor allem durch den Eigennamen „das Wort" die intellektuelle Zeugung in der Schrift „so bestimmt als nur möglich" ausgesprochen. Pohle und Scheeben teilen hiermit nur die Ansicht aller katholischen Dogmatiker: „Die Gewißheit der Lehre beruht auf der Offenbarung" (Scheeben a. a. O. 846 n. 943).

Gottes, das τὸ τί ποτέ ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ausgedrückt sehen. Aber wogegen er polemisiert, das ist die Auffassung der Gnostiker: „wenn wir sie recht verstehen", daß der Gottessohn ein vom Vater hervorgebrachter „gleichsam in Silben liegender" Ausdruck sei; durch solche Auffassung werde nämlich dem Logos seine ὑπόστασις, seine selbständige Persönlichkeit genommen[1]. Wenn darum Origenes auch im weiteren Verlauf dieser Polemik den Ausdruck ὁ λόγος vollständig in Parallele setzt mit der Bezeichnung Jesu Christi als „Licht der Welt", „Auferstehung", „Hirt", „Lehrer", „König", „auserlesener Pfeil", „Knecht", „Tröster", „Arzt" und „Heilmittel", so nimmt er ihn zwar unverkennbar rein metaphorisch, aber die Spitze seiner Polemik richtet sich dabei (vorwiegend) gegen die von ihm gekennzeichnete allzuwörtliche Auffassung des Ausdrucks seitens der Gnostiker[2]. Und derselbe Origenes tritt im selben Kommentar kurz vorher für eine Auffassung des ersten Verses ein, welche der Anwendung im eigentlichen Wortsinne wenigstens sachlich nahe kommt, wenngleich er den Umweg über ἐν ἀρχῇ, d. h. ἐν σοφίᾳ für nötig erachtet[3]. Wie sehr Origenes in seinen andern Schriften auf die Seite derjenigen tritt, die im Logosbegriff mehr als eine Metapher sehen, wird sich im Laufe späterer Untersuchungen über Logos und Heiland in der vornizänischen Zeit des näheren ergeben.

Die Traktate des hl. Augustinus, der erste lateinische Kommentar des Johannesevangeliums, stehen auf dem Standpunkt, daß „das Wort" des Johannesprologs wirklich das innere geistige Wort Gottes ist, nicht nur eine metaphorische Bezeichnung für Jesus, den Abschluß und Vollender aller Offenbarung[4]. Seitdem ist die katholische Exegese der johanneischen Schriften einig in dieser Auffassung, und nur die seltenere Beziehung des ganzen Prologs, auch der Verse

---

[1] Origenes, In Ioannem (GCS: Origenes' Werke IV, ed. Preuschen) 1, c. 23 § 150 S. 29, 15 ff.

[2] 1, c. 37, § 267 S. 47, 15 ff.

[3] 1, c. 19, § 111—164 S. 23 f, § 113 S. 23, 33 ff: ἐπίστησον δέ, εἰ οἷόν τέ ἐστι καὶ κατὰ τὸ σημαινόμενον τοῦτο ἐκδέχεσθαι ἡμᾶς τὸ, 'Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος', ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται. Οἶμαι γάρ . . . folgt das aus Philo (De mundi opificio § 17 f) genommene Beispiel vom Architekten, der den Plan des Hauses zuerst im Geiste entwirft, dann weiter οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους . . . κτίσας . . . ἔμψυχον σοφίαν ὁ θεὸς, αὐτῇ ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὖσι . . . παρασχεῖν . . . τὴν πλάσιν . . . καὶ τὰς οὐσίας.

[4] Augustin., In Ioannem tract. 1, c. 8—19. Migne, Patr. lat. XXXV 1383—1388.

1, 1—3, auf den λόγος ἔνσαρκος, wie sie neuestens Belser und vor ihm (von Loisy abzusehen) van Hoonacker und van Bebber vertreten, stellt die allgemein akzeptierte Deutung des Ausdrucks ὁ λόγος auf die trinitarische Eigentümlichkeit Jesu in Abrede[1].

Der katholischen Exegese zur Seite treten aus dem protestantischen Lager auch der neueren Zeit Männer der entgegengesetztesten Richtungen. So leitet Georg Lasson seine von konservativem Geiste eingegebene Erläuterung des Johannesprologs mit den Worten ein: „Der Eingang des Johannesevangeliums öffnet uns den Blick in die Tiefen der Gottheit", und erklärt dann die ersten drei Verse ganz im Geiste der alten kirchlichen Trinitätslehre[2]. Nicht weniger ernst tritt der streng konservative Theodor Simon in seinem Buche über den Logos dafür ein, daß die Logosidee „die Wurzel" für das Verständnis der Person und des Werkes Jesu ist. Sie liegt tief in den Boden gesenkt, bis sie endlich in den johanneischen Schriften „durch Offenbarung aufgedeckt" und „das Wunder der gottmenschlichen Person Jesu Christi bis in seine in der Ewigkeit liegenden Wurzeln verfolgt wird"[3]. Von liberaler Seite her aber erhebt Holtzmanns Kommentar auch in der neuesten Bearbeitung von Bauer Widerspruch gegen die von Harnack und andern propagierte spekulationsfeindliche Auffassung des Prologs und vertritt in seiner ganzen Erklärung der ersten 14 Verse den Standpunkt, daß der Logosgedanke vom Verfasser spekulativ gemeint sei, als die „durchschlagende Anschauung, welche allen diesen höheren Auffassungs-

[1] Belser, Der Prolog des Johannesevangeliums (ThQu 1903, 483—519) und danach in seinem Johanneskommentar. Im ersterwähnten Aufsatz sagt er (S. 518): Statt Sohn Gottes oder Jesus Christus gebraucht er den Namen „Logos" = die Offenbarung Gottes an die Menschen, weil er hier eine Reihe von Thesen aufstellen will mit polemischer Spitze gegen solche, welche die aus der jüdisch-alexandrinischen Logoslehre (Philo) oder der jüdisch-palästinensischen Memralehre stammende Bezeichnung „das Wort" in halb oder ganz unrechtem Sinne auf Christus anwandten. Die ewige Zeugung sieht Belser nicht im λόγος ausgedrückt, sondern in 1, 4, sofern dieser mit 5, 26, des weiteren mit 17, 5 und 24 und dann wieder mit 1, 1 in Verbindung gebracht, ein unzweifelhafter Zeuge für die ewige Zeugung ist. Gegen K. Meyer (Der Prolog des Johannesevangeliums, Leipzig 1902) v. Hoonacker a. a. O.; vgl. auch Sickenberger, BZ VI (1908) 178 und vorher: „Lux vera — veniens in hunc mundum; Jo 1, 9"; Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar in München III 1 S. 275—294.

[2] Lasson, Das ewige Wort, der Eingang des Johannesevangeliums für unsere Zeit erläutert, Berlin 1909, 7 ff.

[3] Theodor Simon, Der Logos, ein Versuch erneuter Würdigung einer alten Wahrheit, Leipzig 1902, 4.

weisen der Person Jesu (Gottesbild, Erstgeborner der Schöpfung) zugrunde liegt“[1]. Mit Holtzmann gehen in ihrer Auffassung der Philosophie und Theologie des Johannesprologs Weizsäcker und Pfleiderer zusammen[2]; und auch Spittas Beurteilung des Prologs läßt zwar „die gepriesene Spekulation im Anfang des vierten Evangeliums sehr von ihrer Höhe herabsinken“, anerkennt aber doch, daß die spekulativen Gedanken des Prologs im ganzen Evangelium immer wieder auftreten[3].

Vereinigen sich so auf protestantischem Boden Vertreter entgegengesetztester Anschauungen wenigstens darin mit der katholischen Exegese, daß sie bei Johannes diese spekulative Bedeutung des Logosbegriffs gelten lassen, so finden sich unter den Gegnern dieser Überzeugung ebenfalls konservative wie rationalistische Gelehrte. Harnacks Auffassung des Prologs wurde bereits gestreift. Er hat sie zuerst im Jahre 1892 in der Zeitschrift für Theologie und Kirche dargelegt und in seinen zusammenfassenden dogmengeschichtlichen Werken immer wiederholt[4]. Der Johanneskommentar von Wellhausen sieht in dem Logos des vierten Evangeliums ebenfalls keine tiefe Metaphysik: „er ist das befehlende und offenbarende Wort Gottes.“[5] Hingegen von apologetisch-konservativer Grundstimmung eingegeben war bereits die von Hofmann und Luthardt verteidigte Deutung des Prologs auf den geschichtlichen Erlöser allein. Auch Bertling geht in seiner mit warmer Liebe zur „altkirchlichen Dogmatik“ geschriebenen Apologie der Logoslehre aus konservativem Interesse am vierten Evangelium gegen eine spekulative Auffassung dieses Begriffes vor: „Johannes will sagen und im ganzen Evangelium zeigen, daß Jesus die Offenbarung Gottes ist. Dazu war ihm das ...

---

[1] Holtzmann-Bauer, Evangelium des Johannes[3], Tübingen 1908, 57.

[2] C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche[3], Tübingen 1902, 533. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren II[2], Berlin 1902, 336 ff.

[3] Spitta a. a. O. 36—53.

[4] Die gewaltsame Trennung von Prolog und Evangelium, die Harnack lehrt, ist bei Kreyenbühl (Das Evangelium der Wahrheit I, Berlin 1900, 379) zu der Behauptung weiterentwickelt, daß der Logos der Vorrede nicht der Christus des Evangeliums sei. Dagegen wendet sich Calmes in seiner „Étude sur la prologue du IVe Évangile“: Revue biblique internationale X, Paris 1901, 520. Eine Ablehnung der These Kreyenbühls, der Menander von Antiochien als Verfasser des vierten Evangeliums betrachten will, siehe ebd. 453 ff.

[5] Wellhausen a. a. O. 123: „Wer 1, 3 4 verstehen muß, ist nicht zu beneiden“ (S. 7).

Wort ‚Logos' ein gut brauchbarer Ausdruck." Die „Ausdeutung", welche aus dem johanneischen Prolog „ein System christologischer und theologischer Lehrsätze zu gewinnen" gesucht hat, erklärt er für „Mißbrauch und Irrtum"[1]. In ganz breiter und nach allen Seiten umblickender Forschungsarbeit sucht dann diese Bertlingsche These auch der Johanneskommentar von Zahn zu erweisen, der nicht nur mit inneren Gründen, sondern auch mit patristischen Belegen sich der gegnerischen Einwürfe erwehrt[2]. Ist bei Zahn die konservative Richtung allbekannt, so dürfte sie bei Reinhold Seeberg etwas weniger ausgeprägt erscheinen. Aber auch er vertritt die Ansicht, daß für die Christen der johanneischen Zeit der Begriff λόγος nur die Bedeutung „Gottesoffenbarung" habe. Er gründet diese Ansicht auf den Gebrauch des Ausdrucks bei Ignatius[3], während Zahn nicht nur hierauf, sondern vorab auf die früher besprochene Origenesstelle und eine Fülle anderer Stellen aus der Literatur der drei ersten Jahrhunderte abhebt.

Ähnlich wie in der Beantwortung der Frage nach der Bedeutung des Logosbegriffes bei Johannes gruppiert sich die Literatur gegenüber dem damit innig zuammenhängenden Problem: Woher nimmt der Apostel den Logosbegriff und warum führt er ihn in die Literatur ein? Entsprechend der größeren Anzahl von Möglichkeiten entstehen jedoch mehr Gruppen, da insbesondere die Hauptgruppe jener, die im johanneischen Logos einen spekulativen Begriff sehen, sich in mehrere Unterabteilungen zersplittert.

Darin sind sich fast ausnahmslos alle einig, daß der Evangelist den Ausdruck nicht der direkten Belehrung seitens seines göttlichen Meisters verdankt. Schon Origenes betont dies gegenüber den von ihm bekämpften Gnostikern[4]. Eine Ausnahme auf katholischer Seite macht Belser, welcher die Möglichkeit offen läßt, daß der Logos des Prologs auf dem Ausspruch Jesu beruht: „Dein Wort ist

---

[1] Bertling, Der johanneische Logos, Leipzig 1907, 24 f.

[2] Zahn, Kommentar zum Neuen Testament. IV: Das Evangelium des Johannes, erste und zweite Aufl., Leipzig 1908, 97—107.

[3] Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I², Leipzig 1908, 101. Auch Jannaris (St John's Gospel and the Logos, ZntW II 1901 Heft 1) leugnet eine „johanneische Logoslehre". Diese entstand erst unter dem Einfluß der alexandrinischen Spekulation zur Zeit der Apologeten. Der Johannesprolog kennt keinen hypostatischen Logos, sondern nur das Wort = Botschaft von Gott.

[4] Origenes, In Ioannem 1, c. 23, § 150 S. 29, 15 f: Ἐν δὴ τῶν ἐπὶ τοῦ σωτῆρος τεταγμένων ὀνομάτων, ἀλλ' οὐχ' ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων, ὑπὸ δὲ τοῦ Ἰωάννου ἀναγεγραμμένων ἐστὶ καὶ ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος, πρὸς τὸν θεὸν θεὸς λόγος.

Wahrheit."[1] Viel Zustimmung wird diese Ansicht wohl nicht finden, aber rundweg abzulehnen ist sie auch nicht, denn der Rätsel des pneumatischen Evangeliums sind viele, und noch heute gilt das Wort, das Origenes und nach ihm Augustin seinem Johanneskommentar vorausschickte: „Diesen Geist kann keiner erfassen, der nicht auch an der Brust Jesu gelegen und von Jesus Maria als seine Mutter empfangen hat."[2] Trotzdem wird man diese Begründung des johanneischen Ausdrucks nur für berücksichtigenswert halten, wenn sie ausführlich erläutert wird. Mit der kurzen Bemerkung Belsers ist nichts getan. Von protestantischer Seite tritt Simon für eine Herleitung der Logosidee aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung ein. Obwohl er die Logoslehren der zeitgenössischen Heiden- und Judenwelt genügend kennt, ist er persönlich doch davon überzeugt, „daß wir in dem Prolog des Johannesevangeliums vor solch einer heiligen Höhe stehen, auf der die Subjektivität des Verfassers überwältigt ist vom göttlichen Offenbarungslicht . . . Hier ist Offenbarung irgendwie gegeben"[3].

Für diese Ansicht könnte Simon sich berufen auf die Apokalypse. „Man könnte antworten", sagt Knabenbauer, „daß die in Rede stehende Bezeichnung (ὁ λόγος) einer göttlichen Offenbarung verdankt werde, welche dem Apostel Apc 19, 13 gewährt wurde." Es handelt sich um die Vision, in welcher Johannes den Himmel geöffnet sieht und darin ein weißes Pferd und darauf einen Reiter mit einem Namen, „den niemand weiß als er selbst". Sofort aber fügt der Seher bei: „Genannt wird der Name der Logos Gottes." Döllinger erklärt dies, „als ob er damit sagen wolle, daß dies der Name sei, der unter Menschen jenem göttlichen, das Wesen des Sohnes adäquat ausdrückenden, am nächsten kommt"[4]. Somit wird man gerade die Stelle Apc 19, 13 als Anmerkung des Berichtenden zu der von ihm erzählten Vision zu fassen haben. Das ist auch die Ansicht Knabenbauers, welcher seiner oben angeführten Bemerkung die

---

[1] Jo 17, 17b: ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθειά ἐστιν. Belser, Das Evangelium des hl. Johannes, übersetzt und erklärt, Freiburg 1906, 456: λόγος „bedeutet wohl υἱὸς τοῦ θεοῦ, so daß der Logos des Prologs auf diesem Ausspruch beruhen dürfte".

[2] Origenes, In Ioann. 1, c. 4, § 22, S. 8: οὗτον νοῦν οὐδεὶς δύναται λαβεῖν μὴ ἀναπεσὼν ἐπὶ τὸ στῆθος Ἰησοῦ μηδὲ λαβὼν ἀπὸ Ἰησοῦ τὴν Μαρίαν γινομένην τὴν αὐτοῦ μητέρα. Augustin., In Ioann. tract. 1, c. 7 (Migne XXXV 1382) spricht ähnlich.

[3] Simon a. a. O. 4.

[4] Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung², Regensburg 1868, 169.

weitere hinzusetzt: „Aber man kann zweifeln, ob an dieser Stelle wirklich von einer Offenbarung die Rede ist“ [1].

Durch Ablehnung der Belehrung Jesu oder einer apokalyptischen Vision als Quelle des Logosbegriffes oder besser Logosausdrucks bei Johannes sieht sich die Exegese vor die Notwendigkeit gestellt, andere Quellen aufzudecken bzw. Zweckursachen anzugeben, aus denen oder um deretwillen Johannes den Ausdruck gebraucht.

Die alte, schon im zweiten Jahrhundert einsetzende Tradition der kirchlichen Theologie sieht eine unverkennbare Vorbereitung der christlichen Logoslehre in der alttestamentlichen Weisheitslehre. Es ist überflüssig, hierfür Belege anzuführen, da seit dem Diognetbrief, Athenagoras und Theophil die Identifizierung der Weisheit mit dem Logos Heimatsrecht in der kirchlichen Literatur erworben hat[2]. Die nächste Vorbereitung gegenüber dieser entfernteren wird sodann in einigen von den Synoptikern überlieferten Worten Jesu über seine Beziehungen zum Vater sowie in Ausdrücken und Aussprüchen des hl. Paulus und des Hebräerbriefes gesehen, welche das Verhältnis des Sohnes zum Vater schildern als Abglanz und Abbild, als denjenigen, durch welchen alles wird, was vom Vater gewirkt wird. Diese Worte Jesu und Lehren Pauli im Zusammenhang mit dem Glauben der Urgemeinde an die Gottheit Christi betrachtet, werden allgemein von der katholischen Theologie als Vorbereitung der Lehren des Prologs angesehen[3]. Lebreton hat in seinem Vortrag über die Offenbarung des Gottessohnes die allmähliche Vorbereitung auf die Höhe der johanneischen Spekulation besonders unter Hinweis auf die Worte Jesu Mt 11, 27 und Lk 10, 22 (niemand kennt den Sohn als der Vater und den Vater kennt niemand als der Sohn und wem

---

[1] Knabenbauer, Artikel „Logos“ in dem zum Cursus Sacrae Scripturae gehörigen Lexicon Biblicum von Hagen, Paris 1907, 976.

[2] Epist. ad Diognet. 7, 2; Athenagoras, Legatio 10; Theophil., Ad Autolicum 1, 7. Eine Ausnahme: Irenaeus, Adv. haer. 4, 20, 3: Migne, Patr. gr. VII 1033, wo die Weisheitslehre auf den Heiligen Geist gedeutet wird.

[3] Statt vieler vgl. Pohle I[3] 261, Besprechung von 2 Kor 4, 4 εἰκὼν θεοῦ, Kol 1, 15 εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, Hebr 1, 3 ἀπαύγασμα und χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως. Von Exegeten Knabenbauer, Lexicon Biblicum a. a. O. 975. K. findet, daß es durch den alttestamentlichen Sprachgebrauch von der Schöpfung durch das Wort Gottes nahe lag, „doctrina de Filio Dei, per quem conditus sit mundus, semel proposita“, den Sohn Gottes selbst als „Wort“ zu bezeichnen. Jene erwähnte doctrina aber ist eben durch Paulus vorgetragen 1 Kor 8, 6: Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα, Kol 1, 16: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, Hebr 1, 2: δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.

es der Sohn offenbaren will) dargestellt und die von Harnack neuestens gegen die letztgenannte Stelle erhobenen textkritischen Einwendungen entkräftet[1].

Als eigentliche Quelle der johanneischen Logoslehre wird somit nur die Offenbarung des Alten und Neuen Testaments bis auf Johannes anerkannt, als Veranlassung zur Wahl des Ausdrucks ὁ λόγος erwähnen und erwägen die kirchlichen Theologen seit Maldonat auch die Memralehre der jüdischen Rabbinen und die Logoslehre der griechischen Philosophie. So sagt Knabenbauer: „Man wird sagen müssen, Johannes habe den Logosnamen gebraucht, um zu lehren, wer eigentlich der Memra sei, durch welchen Gott sich uns offenbarte, und um den falschen Ansichten der Häretiker über den Logos zu begegnen." Den philonischen Logosbegriff will Knabenbauer ausgeschaltet wissen: mit ihm habe der johanneische „nichts gemein als den Namen"[2].

Lebreton anderseits schenkte, früher wenigstens, dem Memrabegriff gar keine Beachtung und ließ, wo er ihn einmal erwähnte, durchblicken, daß er Schürers Meinung nicht mißbilligte, wonach dieses rabbinische Schulgebilde unter philonischem Einfluß erst entstanden ist. Ganz bestimmt vertreten diese Ansicht Langen und andere Kenner der Targume[3]. Auch Schanz will von den Targumim als Veranlassung

---

[1] Jules Lebreton, La révélation du fils de Dieu: „Études" publiées par les pères de la S. J. CXIV, Paris 1908, 722—749. Er stellt fest: zwei Reihen von Lehren, nämlich die vom Geist, der Weisheit und dem Wort, und die vom erhofften Messias laufen im Alten Testament nebeneinander her, ohne miteinander in Verbindung gebracht zu werden. In sorgsamer, vorsichtiger Enthüllung seines himmlischen Geheimnisses bereitet nun Jesus die Jünger auf die Erkenntnis vor, daß er der Messias, aber nicht im politischen Sinne, sondern der wahre Messias, die fleischgewordene göttliche Weisheit, der eingeborne Gottessohn sei. Mt 11, 27: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει etc. und Lk 10, 22 geben dann den für die johanneische Spekulation grundlegenden Aufschluß über das Verhältnis des Sohnes zum Vater. Die Zurückweisung der textkritischen Einrede Harnacks gegen das Lukaswort (Die Sprüche und Reden Jesu, Berlin 1907, Exkurs I 189—216) gibt er S. 738 A. 1. Vgl. jetzt auch Lebreton, Les origines du Dogme de la Trinité, Paris 1910, 120; ganz besonders S. 245 und 470—477, wo er unter Mitbenutzung der einschlägigen Arbeit von Chapman, Dr Harnack on Luke X 22, JThS X (1909) 552—566 die betreffenden Texte neu untersucht.

[2] Knabenbauer, Lexicon Biblicum II 976.

[3] Lebreton, Les théories du logos au debut de l'ère chrétienne: Études CVI, Paris 1906, 54 ff. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[4], Leipzig 1909, 710 A. 56. In den „Origines du dogme de la Trinité" (S. 147) verwirft Lebreton die Beziehung Philo — Targumim; bezüglich St Johannes sagt er S. 198: La terminologie rabbinique pouvait être présente à

für die johanneische Ausdrucksweise nichts wissen[1], obwohl sein Lehrer Aberle sie in ganz eigenartiger Weise mit in die Diskussion gezogen hatte. Nach Aberle wäre die Memralehre ein Mittel gewesen, dessen sich die Gelehrten der Schule von Jabne bedienten, um die christliche Lehre vom Gottessohne zu neutralisieren und ihm im Memra ein Äquivalent entgegenzusetzen. So konnte man hoffen, auf die Christen einzuwirken, indem man ihnen zugab, daß Memra sich auf Jesus von Nazareth herabgelassen, oder daß er einen Scheinleib angenommen und Jesus somit nur ein Phantom gewesen. Dadurch scheinen dann die Häresien entstanden zu sein, gegen welche der kleinasiatischen Tradition zufolge Johannes sein Evangelium über den wahren Memra, Jesus, den fleischgewordenen Logos, geschrieben hat[2].

Maldonat war der erste gewesen, der auf die Memralehre hingewiesen hatte. Er hat auch zuerst wieder die Augen der Exegeten mit größerem Nachdruck auf Philo hingelenkt[3] und neben Philo andere Vertreter hellenistischer Denkweise, Mercurius Tris-

l'esprit de l'évangeliste lorsqu'il écrivait son prologue, et peut-être faut-il en voir la trace non seulement dans la mention du logos mais encore dans celle de sa gloire et de sa demeure parmi nous (Berufung auf Dalmann, Die Worte Jesu 189). Mais si les vocabulaires sont semblables, les pensées sont profondément différentes. Langen (Das Judentum in Palästina zur Zeit Jesu Christi, Freiburg 1866, 274 ff), dann Scheeben (Dogmatik I 975 n. 819) räumen einen alexandrinischen Einfluß auf die Memralehre ein, ähnlich schon Gfrörer (Kritische Geschichte des Urchristentums. I: Philon und die alexandrinische Theosophie[2], Stuttgart 1835), dann Schanz (Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885, 69 A. 1), Schönfelder und Stapfer (über letztere Schanz a. a. O.). — Weber, Baldensperger und Siegfried sowie Adalbert Maier (Kommentar über das Johannesevangelium I, Freiburg 1843, 123) halten die Memralehre für original palästinensisch. Hackspill (Étude sur le milieu religieux et intellectuel du N. T., Revue biblique international 1902, 66 A. 2) will beides vereinigen durch die Formel: Nous croyons que cette théorie n'est en somme que l'adaption traditionelle de la théorie de la sagesse à la terminologie alexandrine ou reciproquement; ce contact avec Alexandrie entraîna en même temps un développement de la théorie sapientielle qui la plaça peut-être plus près des théories alexandrines que ses représentants ne le pensaient.

[1] Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes 70: „Weder das Alte Testament noch die Targumim noch der Unterricht des Herrn haben die Veranlassung zur Wahl des Logosbegriffs gegeben."

[2] Aberle, Einleitung in das Neue Testament, herausgeg. von Schanz, Freiburg 1877, 103.

[3] Daß nicht Grotius, sondern Maldonat dies doppelte Verdienst zukommt, darüber Aberle, ThQu 1885, 122 und Schanz, Kommentar 71.

megistus und Plato, genannt. Cornelius a Lapide und andere sind ihm mit der Erwähnung Philos, Trismegisti und Platos gefolgt[1]. Calmet gibt in seinem Johanneskommentar eine noch heute sehr lesenswerte Dissertation über den Wirrwarr, den die stoische, platonische, philonische, gnostische, ebionitische etc. Heilslehre in der hellenistischen und jüdischen Welt darstellte, als Johannes sein Evangelium schrieb[2]. Von einem Einfluß derartiger Doktrinen auf den Evangelisten kann nach ihm keine Rede sein, während Cornelius a Lapide jene wenigstens als Zeugen der Wahrheit anführt für diejenigen Elemente der Logoslehre, die der natürlichen Theologie angehören[3]. Döllinger geht weiter: „Die Quelle, aus der diese Vorstellung und Bezeichnung (ὁ λόγος) geflossen und aus der Johannes sie mittelbar oder unmittelbar sich angeeignet hat, muß in der Genesis, den deuterokanonischen Büchern und der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie gesucht werden." „Zwar ist der Logos des Johannes keineswegs eins mit dem des Philo": Bei Philo ist er platonische Ideenwelt, Urbild, Lichtquelle im physischen und moralischen Sinne, nicht Gott, nicht selbst Schöpfer, bei Johannes ist er Gott, nicht Denkvermögen, sondern Hypostase, nicht Urbild, sondern selbst Schöpfer, Lichtquelle nur im geistigen Sinne, Messias. „Johannes nennt aber den präexistenten Herrn den Logos, nicht nur weil er

[1] Cornelius a Lapide S. J., In I epistulam S. Iohannis, Venetiis 1700, zu V. 1, 1 S. 328: Trismegistus, qui veritatem pene universam nescio quomodo investigavit, virtutem maiestatemque Verbi saepe descripsit." „Recte notat Card. Bessarion libro secundo Apologiae Platonis capite tertio Platonem non christiane, sed ariane de Filio et Trinitate esse locutum." S. 329: „Praeclare Philo de mundi opificio: ubi decrevit ingentem hanc urbem condere, prius formam eius concepit etc. . . . Si cui libeat apertioribus uti vocabulis, nihil aliud dixerit esse mundum intelligibilem quam Verbum Dei iam mundum condentis." Den Urtext dieses Zitates in Cohn-Wendlands Philonis Alexandrini opera I, Berlin 1896 ff, 17—19 S. 5 f und 24 S. 7.

[2] Augustinus Calmet O. S. B., Commentarius literalis in omnes libros Novi Testamenti, latinis literis traditus a J. D. Mansi, Congr. Cl. Reg. Matris Dei II, pars II, Wirceburgi 1787, 10 ff. Sein Schluß ist: Nihil in Ioanne occurrit, quo is vel Platonem vel Profanos legisse demonstretur. Quos tametsi legerit, ea certe apud illos non invenit, quae ipse in Evangelio tradit (S. 16).

[3] Cornelius a Lapide a. a. O. 327: Verbum Dei est duplex: Unum essentiale, quod est ipsa intellectio patris, quam cum essentia intellectu et voluntate communicet Filio et Spiritui sancto. Et hoc videntur intellexisse Trismegistus, Plato et philosophi . . . similiter Ariani etc. — Alterum notionale, sive personale, quod est Verbum a Patre productum et genitum . . . Filius Dei Patris. De notionali agit Ioannes. (Wie er nachher doch die Zeugnisse der Genannten zur Erklärung des Johannes verwertet, siehe oben A. 1.)

diese Bezeichnung schon vorfand, sondern auch weil er damit das Wesen und die Tätigkeit des Sohnes am besten ausdrücken konnte.“ [1] Eine Anknüpfung an Philo nehmen auch Haneberg und Schegg an[2], indes Schanz sich vorsichtiger ausdrückt und nur die allgemeine philosophische Bildung der Zeit, zu der freilich auch Philo sein gut Teil beigetragen habe, als Fundort des Ausdrucks bezeichnen will. „In diesem Sinne möchte ich nicht mit Bengel, Hölemann, Köstlin, Hengstenberg, Weiß, Godet, Keil und Klasen jede Berührung (des hl. Johannes mit Philo) verneinen.“ „Johannes hat wohl schon in seinem mündlichen Unterricht diesen wichtigen Faktor der damaligen Popularphilosophie berücksichtigt und konnte ihn deshalb um so leichter unvermittelt einführen.“ [3] Wie Schanz denkt auch van Crombrugghe. Er geht aus von der geschichtlichen Tatsache, daß die Wahrheit über die Gottheit Christi im synoptisch überlieferten und von der Gemeinde festgehaltenen Christusbild grundgelegt war. „Diesen Ausgangspunkt einmal gesichert, sehe ich keinen Grund ein, nicht zuzugeben, daß die religiöse Wahrheit von der Gottheit Christi befruchtet worden ist durch den Hellenismus und noch genauer durch die Philosophie Philos und so der theologisch-philosophischen Begriffsbildung Justins und noch mehr derjenigen des vierten Evangeliums ihre Entstehung geschenkt hat.“ [4]

---

[1] Döllinger, Christentum und Kirche[2], II. Abschn. 2 § 29—31 S. 168 f. Inwieweit Scheeben mit Döllinger übereinstimmt, darüber siehe S. 10 A. 3.

[2] Haneberg, Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt, redigiert und ergänzt von Schegg, 2 Bde, München 1878/80.

[3] Schanz, Kommentar 70.

[4] v. Crombrugghe in der Besprechung von Réville, Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ[3], Paris (Alcan) 1904, RHE V (1904), 678. Merkwürdig ist, daß Belser, eigentlich im Widerspruch mit seiner oben S. 5 A. 1 und S. 8 A. 1 dargelegten Ansicht, in seiner Einleitung in das Neue Testament[2], Freiburg 1905, 285, sagt: „Ein ganz richtiger Gedanke war in der bisherigen (griechischen!) Logoslehre zum Ausdruck gekommen, daß nämlich die Ordnung und Entwicklung in der Welt nicht schon mit der Materie gegeben sei, vielmehr einen höheren Erklärungsgrund verlange. Wenn nun als solcher der Logos genommen wurde, so war das an sich gut. Falsch wurde die Lehre nur dadurch, daß man den Logos als unpersönlichen Weltgedanken oder als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt ansah. Johannes verwarf jenen Gedanken nicht, gab indes dem Logosbegriff einen andern Inhalt, indem er aussprach: Der Logos ist eine Person, und zwar eine göttliche Persönlichkeit in der Gottheit und selber Gott, und als solcher ist er Schöpfer und Erhalter der Welt.“ Hier nimmt also Belser den johanneischen Logos doch in seiner kosmologischen Bedeutung als „höheren Erklärungsgrund“ für die Weltordnung. In der S. 5 A. 1 gegebenen Stelle will er ihn nur als Offenbarung Gottes von Johannes verstanden

So viel über die Hauptrichtungen der katholischen Literatur in dieser Frage. Die akatholische Gelehrtenwelt bietet ein bunteres Bild.

Die konservativen Protestanten, welche im johanneischen Logos nur den Charakter Jesu als vollendetes Offenbarungswort Gottes sehen wollen, lassen begreiflicherweise irgendwelche Beeinflussung des Evangelisten von außen her nicht zu. „Hätte Johannes", sagt Zahn, „von dem wunderlichen Gebräu . . ., welches man alexandrinische Religionsphilosophie nennt, überhaupt gewußt, so würde er sich mit Abscheu davon abgewandt haben. Schon darum ist auch nicht glaublich, daß Johannes in polemischer Rücksicht auf eine zu seiner Zeit und in seiner Umgebung verbreitete falschchristliche Logoslehre den Logosnamen gebraucht, ein zugkräftiges Schlagwort jener Tage sich angeeignet habe, um es unschädlich zu machen."[1]

Das andere Extrem Zahn gegenüber bedeutet Bruno Bauer, der in Philo und Seneca die Stifter, in Alexandrien und Rom die Heimat des Christentums erblickt und aus dem Johannesevangelium ein diesem Boden entwachsenes literarisches Kunstprodukt macht[2].

Nach Holtzmann ist die johanneische Weltanschauung eine „Fortbildung des Paulinismus nach Überwindung des judaistischen Christentums unter Einwirkung einer heidenchristlichen Umgebung und der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie". „Ein durchschlagender Grund", fährt Holtzmann-Baur fort, „gegen diese einfachste Ableitung der johanneischen Begriffswelt ist niemals ausfindig gemacht worden."[3] Beachtenswert findet er die von Reitzenstein besonders eingehend dargestellte fortwährende Bezugnahme des Evangeliums auf das heidnische Mysterienwesen[4]. Aber speziell der Logosbegriff wächst nach Holtzmann heraus aus der zeitgenössischen hellenistisch-jüdischen Theologie, die sich aus Elementen und Ansätzen im Alten Testament (Stellen über das schöpferische und offenbarende Wort Gottes), aus der Chokmalehre, aus dazu gemischten ägyptischen, heraklitischen, platonischen und stoischen

sein lassen. Seitz (Das Evangelium vom Gottessohn, Freiburg 1908) sieht in seinem vierten Kapitel den Prolog als Polemik gegen philonische Denkweise an.

[1] Zahn, Kommentar 100. Über frühere protestantische Gegner der alexandrinischen Beeinflussung siehe oben S. 13: Bengel, Hölemann, Köstlin, Hengstenberg, Weiß, Godet, Keil.

[2] Br. Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Berlin 1840; Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum, ebd. 1877.

[3] Holtzmann-Bauer, Johanneskommentar 5.

[4] Ebd. 50. Über Reitzenstein später Näheres.

Elementen entwickelt hat und in Philo zur spekulativen Höhe gebracht wurde. Alexandrinische Theologie hat in Ephesus, wo das vierte Evangelium geschrieben ist, Eingang ins Christentum schon zu Pauli Zeit gefunden (Apollo, Apg 18, 24—28). Dadurch begreift sich der enge Anschluß der johanneischen Logoslehre an die philonische[1]. Siebzehn übereinstimmende Züge des johanneischen und philonischen Logos zählt Holtzmann der Reihe nach auf; mit den kürzeren Verweisen, die er sonst noch gibt, kommt er bis zu sechsundzwanzig[2]. Dabei verhehlt sich Holtzmann die großen sachlichen Differenzen zwischen Johannes' und Philos Logoslehre nicht[3]. Aber „gerade bei sachlicher Differenz fällt die formale Ähnlichkeit um so mehr ins Gewicht, weil sie um so weniger zu erwarten war"[4]. Mit Holtzmann sagt auch Weizsäcker, daß bei Johannes „der alexandrinische Logos etwas anderes geworden" ist, aus einem „philosophischen Begriff ein religiöser", daß durch Johannes die philonische „monotheistische Weltphilosophie mit dem Erlösungsglauben des Christentums vereinigt" worden ist[5].

In entgegengesetzter Richtung bewegen sich die Gedankengänge bei Bernhard Weiß[6], der nur eine biblische Grundlage für den johanneischen Logos annimmt und die von Meyer vertretene Herleitung aus Philo nicht für vereinbar hält mit dem apostolischen Ursprung des Evangeliums. Sachlich stimmt zu diesem konservativen Urteil das radikale von Jul. Wellhausen über die Herkunft des Logosbegriffs. Obwohl Wellhausen mit Schwartz das Evangelium, das Strauß noch den ungenähten Rock Christi genannt hat[7], vollständig zerstückelt und in seinem mittleren Hauptteil nur einen „ungegliederten Haufen von Reden und Geschichten" sieht[8], findet er

[1] Holtzmann-Bauer, Johanneskommentar 51—53 und 84.

[2] Ebd. 54—55, dann 35 48 76 82 121 188 203 293.

[3] Ebd. 56 f. Hier Logos = Schöpferwort, dort = Weltidee. Hier Logos Person, dort eine in der Luft schwebende Größe; hier religiöse Grundfärbung des Begriffs, dort metaphysische usw.

[4] Ebd. 56.

[5] Weizsäcker a. a. O. 534 f; ähnlich Pfleiderer a. a. O. 336.

[6] Das Johannesevangelium in W. Meyers Krit. exeg. Komm. über das Neue Testament, Göttingen 1902, 35.

[7] Dausch, Das Johannesevangelium, seine Echtheit und Glaubwürdigkeit, Biblische Zeitfragen II 2, Münster 1909, 8. Dausch, dem Wellhausen und Schwartz noch nicht vorlagen, konstatiert, daß gerade die Arbeit der Tübinger Schule einer Zerstücklung des Evangeliums analog derjenigen der andern biblischen Bücher vorgebeugt habe.

[8] Wellhausen, Das Evangelium Johannis 101.

dennoch, daß „es sich historisch als wesentliche Einheit betrachten" läßt[1]. Und „der Geist" dieser einheitlichen Redaktion „ist wesentlich biblisch". „Verwandtschaft mit Philo läßt sich nicht nachweisen." Insbesondere bezüglich des Logosbegriffes braucht man „den jüdisch-biblischen Ideenkreis nicht zu verlassen, um zu sehen, woher er stammt. Die Meinung, daß den Juden solche Hypostasierungen (des befehlenden und offenbarenden Gotteswerkes) fern lagen, trifft nicht zu[2]. Sogar Philo scheint seinen Logos gar nicht aus der griechischen Philosophie entlehnt zu haben; der Begriff, wie er ihn faßt, stimmt genau überein mit dem der Chokma, die in Prov. 8 dem Schöpfer die bunten Arten der Geschöpfe vorspielt, ehe er sie schafft"[3].

Gegen die Herleitung des johanneischen Logos aus dem philonischen hatte sich schon lange auch Adolf Harnack ausgesprochen[4]. Neuestens glaubt er in den von Harris entdeckten „Oden Salomons", einem jüdisch-christlichen Psalmbuche aus der Zeit um das Jahr 100, den „Steinbruch" gefunden zu haben, „aus dem die johanneischen Quadern gehauen sind"[5].

Wellhausen hat seiner Darlegung über den Logosbegriff die Bemerkung beigefügt: „Noch viel überflüssiger ist es, die Quelle des Ausdrucks μονογενής bei Philo zu suchen; er bedeutet ebensoviel wie ἀγαπητός = ἐκλεκτός in der Septuaginta. Überhaupt hält man sich in der Vergleichung des Johannes mit Philo viel zu sehr an die Vokabeln statt an die Sätze und Aussagen."[6] Gerade auf eine solche Vokabel heftet Wobbermin sein Augenmerk. Der Logos ist nach ihm wie nach Harnack nur als Ausdruck aus der hellenistischen Religionsphilosophie herübergenommen, aber nicht spekulativ verwendet. Der μονογενὴς θεὸς Jo 1, 18 aber ist ihm ein späterer ägyptischer Eindringling aus dem orphischen Mysterienwesen in das ursprünglich μονογενὴς υἱός bietende Evangelium[7]. Nach Ägypten

[1] Wellhausen, Das Evangelium Johannis 119.

[2] Ebd. 123.

[3] Ebd. 123 A. 1. Dazu Schwartz, NGWG 1908, 536 ff und 548.

[4] „Selbst der Logos hat mit dem philonischen wenig mehr als den Namen gemein", sagt er schon vor Jahren in den älteren Auflagen seines Lehrbuches der Dogmengeschichte I[3] 93.

[5] Flemming und Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, Leipzig 1910, 111.

[6] Wellhausen a. a. O. 123 f.

[7] Wobbermin, Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896, 123 ff.

und auf das dortige Mysterienwesen weist uns auch ein Buch, das in der katholischen exegetischen Literatur fast unbesprochen geblieben ist, Reitzensteins Poimandres. Während Anrich und Wobbermin einen Einfluß der Mysterien auf den Johannesprolog ausschließen[1], hat Reitzenstein gerade auch den Prolog und die Logoslehre mit heidnischem Mysterienkult in Verbindung gebracht.

Zuerst in der Schrift: Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten Texten der Straßburger Bibliothek (Straßburg 1901) und dann in dem eben genannten größeren Werke: Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur (Leipzig 1904) sucht Reitzenstein die Lehren der hellenistisch-ägyptischen Poimandresgemeinden und Anhänger der hermetischen Schriften in den ihnen zukommenden geschichtlichen Zusammenhang einzuordnen. Er leitet sie her aus der altägyptischen Gotteslehre, welche den Begriff des Namens oder des Wortes, eigentlich der Stimme Gottes in ausgiebigem Maße verwertet. Insbesondere verweist er auf die Lehre der Ptahpriester von Memphis. Von dieser Theologie ist zunächst die hermetische Literatur, durch sie die Poimandresschriften, dann Philo, vielleicht auch schon Jesus Christus, jedenfalls das vierte Evangelium beeinflußt. Das neueste Buch von Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen (Leipzig 1910) versucht den Nachweis, daß auch Paulus ohne Kenntnis der Mysterienreligionen und ihrer Sprache unverständlich ist.

Eine wenigstens indirekte Ableitung der Logoslehre von babylonischen Mythen ist die Frucht der Babel-Bibelforschungen unserer Tage. Man leitet die Vorläuferin der Logoslehre, die alttestamentliche Weisheitslehre, von dem Ea-Marduk-Mythus der babylonischen Religion her und kommt so zu einer Erklärung für die nicht abzustreitenden Parallelen der Marduk- und Logoslehre[2]. Hehn jedoch, der sich prinzipiell mit dieser Frage beschäftigt und die großen Ähnlichkeiten in Einzelzügen babylonischer, jüdischer und christlicher Theologie sich nicht verhehlt, kommt zu dem Ergebnis: „Trotz dieser ähnlichen Formen ist die babylonische Weisheit dem johanneischen Logos nicht an die Seite zu stellen. Sie ist ins Naturalistische und Pantheistische herabgesunken, während der

[1] Anrich (Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894) findet solchen nur in der Terminologie und Ausgestaltung des Kultes (Taufe, Exorzismen, Abendmahl etc.).

[2] The Jewish Encyclopedia XII, New York-London 1906, 537 f. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients, Leipzig 1904, 29 und 80.

johanneische Logos überweltlich erhaben ist und die Menschheit sittlich neu belebt."[1]

Sollen wir noch auf die Werke derjenigen verweisen, welche Logoslehren in Indien und Persien mit in die Betrachtung des johanneischen Gottesbegriffs hereinbeziehen? Wo so viel Verwandtes in der Nähe liegt, ist, denke ich, ein Rekurs auf so fern liegende Dinge überflüssig; doch sollen auch diese Theorien im Verlauf der Abhandlung berücksichtigt werden[2].

Das Ergebnis dieses Überblickes ist folgendes: Weder in der Frage nach der Bedeutung des johanneischen Logosbegriffs noch in der Frage nach der Herkunft desselben ist die neuere theologische, exegetische, historische und religionswissenschaftliche Literatur eines Sinnes. Und zwar läßt sich keine Gruppierung vornehmen nach dem Schema: orthodox und liberal, oder katholisch und protestantisch, oder dogmatisch und historisch, oder endlich gläubig und ungläubig. Die widersprechendsten Beantwortungen beider Fragen finden ihre Vertreter in fast all den genannten Lagern. Nur eine Gruppe ragt als eine größere und geschlossenere heraus: es sind jene Autoren, welche in dem johanneischen Logosbegriff wirklich eine spekulative Größe, einen Ausdruck für die trinitarische und kosmologische Eigentümlichkeit der zweiten Person in der Gottheit erblicken. Diese Gruppe hat ihren ersten namhaften Sprecher kaum fünfzig Jahre nach der Entstehung der johanneischen Schriften in Justin aufzuweisen, und sie findet ihre Repräsentanten durch alle Jahrhunderte bis heute, vorab unter den katholischen Dogmatikern und Exegeten, jedoch auch in der Reihe orthodoxer und liberaler Protestanten sowie in denen der Juden[3].

---

[1] Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, Leipzig 1903, 42; vgl. 62.

[2] Abel Remusat (Mémoire sur la vie et les opinions de Laotsen 1823 [vgl. Heidelberger Jahrbuch 1826, Februarheft, und Bäumlein, Versuch, die Bedeutung des johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients herzuleiten, Tübingen 1828, 30 ff]) verweist auf die große Ähnlichkeit des vieldeutigen chinesischen Begriffes Tao, d. i. der Weg, mit dem Logos der Griechen und glaubt, daß die gemeinsame Heimat in Indien zu suchen sei. Auf den indischen Logos der Brahmanen deutet schon Hippolyt (Philosophumena 1, 21 [ed. Cruice 45, 12 ff]) hin. Weber (Indische Studien IX, Leipzig 1865) brachte den Begriff der vac, des Wortes, mit dem Logos in Verbindung, andere den der Silbe oum (vgl. Simon a. a. O. 135 und Bäumlein 3 ff). Über all diese, wie auch über persische „Parallelen" zum Logosbegriff vgl. die Darlegungen der folgenden Abschnitte. Einen orientierenden Überblick gebe ich in einem römischen Vortrag, der in italienischer Sprache im „Bessarione" 1910 erscheint.

[3] Artikel „Memra" von Kaufmann-Kohler, The Jewish Encyclopedia

Eine historische Darlegung der altchristlichen Erlösungslehre im Lichte der Logoslehre kann also nicht vom Urteil der Fachmänner über den johanneischen Logos wie von etwas Gegebenem ausgehen. Sie muß sich aufbauen auf dem, was die Geschichte der Logoslehren und ähnlicher Spekulationen im ersten christlichen Jahrhundert uns als unbestrittene Tatsachen bietet, muß dazu die johanneische Logoslehre in Vergleich setzen, aber zugleich auch die christliche Heilslehre vor Johannes mit Seitenblicken auf Logos und Messias mit in Betracht ziehen[1]. So wird es möglich sein, einen Boden zu finden, auf welchem das Verständnis für die Logoslehre des Johannesevangeliums wenigstens zu einer großen Wahrscheinlichkeit vorschreiten kann. Die absolute Sicherheit, mit der in der besprochenen Literatur die gegenteiligen Behauptungen aufgestellt werden, richtet sich selbst.

Damit soll nicht dem Agnostizismus das Wort geredet sein. Es will vielmehr mit diesen Leitsätzen, denen die folgende Untersuchung unterstellt sein wird, nur das eine gesagt sein, daß wir bei geschichtlicher Behandlung des Johannesprologes nicht so zuversichtlich unsere Schlüsse aus dem gegebenen Tatsachenmaterial mit diesem selbst gleich werten dürfen, wie dies hier und dort geschehen ist[2].

VIII, New York-London 1904, 464 ff, betrachtet den johanneischen Logos als spekulativen Begriff; denn er sagt zum Schluß seines Artikels: „Memra als eine kosmische Kraft liefert Philo den Eckstein, auf welchen er eine spezifisch jüdische Philosophie gründet. Philos göttlicher Gedanke, das Bild, der erstgeborene Gottes Sohn, der Erzpriester, der Fürsprecher, der Tröster, der Urtypus des Menschen, bereitet den Weg für die christliche Lehre von der Fleischwerdung des Gottessohnes und der Trinität."

[1] Simon (Der Logos, ein Versuch erneuter Würdigung einer alten Wahrheit, Leipzig 1902) sagt S. 3: „Wir hören den Einwurf: Also ist auf dem Gebiete der Offenbarung jede historische Erforschung der Gedankenwelt, die die heiligen Schriftsteller jeweils umgab, überflüssig und vom Übel, da ja die Offenbarungswahrheiten geschichtlich unvermittelt vom Himmel fallen! — Die Erforschung des geschichtlich gegebenen Gedankenmilieus ist dennoch nicht überflüssig. Denn, soll dies Neue ‚Offenbarung' werden, soll es nicht im Gebiete der ἄῤῥητα ῥήματα bleiben, so muß es in die Begriffswelt derer, für die es Offenbarung sein soll, eingehen, die Begriffe der Zeitgenossen müssen befähigt sein, Formen für den neuen Inhalt zu bilden." Diese Worte eines gläubigen Protestanten sind eine beherzigenswerte, im voraus gegebene Antwort auf die wohl übertriebene Besorgnis, welche aus Weiß (Die historisch-kritische Methode in der Theologie als Gegensatz zur scholastischen Methode, Linzer Theol.-prakt. Quartalschr. 1909, Heft 1—4) spricht.

[2] Mit Recht sagt Lebreton in seiner Logosstudie (Études CVI, Paris 1906, 57) mit Bezugnahme auf Reitzensteins und Bonhöffers Arbeiten: „La question du Logos en particulier y est apparue plus obscure qu'on ne la soupçonnait."

Die folgende Darstellung wird die Antwort versuchen auf die Fragen:

Was für Anschauungen über den Logos und was für verwandte Vorstellungen waren in der heidnischen und jüdischen Kulturwelt der Mittelmeerländer im ersten christlichen Jahrhundert im Umlauf? — Standen diese Gedanken mit der jüdischen Messiashoffnung in Verbindung? — Fanden sich in der christlichen Erlösungslehre vor Johannes Elemente, welche sich mit derartigen Spekulationen in Verbindung bringen ließen? — Stellen die Johannesschriften diese Verbindung her? Welche Deutung des johannneischen Logos hat den größten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich? Endlich soll der innere Zusammenhang aufgezeigt werden, in welchem das Erlösungswerk, wie Johannes es schildert, mit der Logosnatur des Erlösers steht.

Entsprechend der vorigen Fragestellung soll sodann in einer späteren Fortsetzung dieser Arbeit auch die Erlösungslehre der beiden folgenden Jahrhunderte bis zum nizänischen Konzil daraufhin untersucht werden, ob und wie sie von der Logoslehre beeinflußt ist. Demgemäß wird auch hierbei jeweils das geistige Milieu der in Rede stehenden Zeitabschnitte kurz auf seine Gedanken über Logos und Heilserwartungen geprüft werden.

Erster Teil.

Logosspekulation und Erlösungslehre im Heidentum des ersten Jahrhunderts.

1. Die orientalischen Religionen.

Der Verfasser der Philosophumena schildert neben den andern von ihm aufgeführten Philosophenschulen auch „die Sekte der Brahmanen, die in Indien leben". Er sagt von ihnen: „Diese nennen Gott ein Licht, nicht eines, das man sieht, oder eines wie Sonne und Feuer, sondern Gott ist ihnen Logos, nicht der artikuliert ausgesprochene, sondern der Logos der Erkenntnis, durch welchen die verborgenen Geheimnisse der Natur den Weisen sichtbar werden. Dieses Licht aber, welches sie den Logos-Gott nennen, sagen sie, wüßten nur sie, die Brahmanen, weil sie allein die Eitelkeit abgelegt hätten, welche das äußerste Kleid der Seele ist." [1]

Der modernen Religionsgeschichte war es vorbehalten, diese Brahmanenweisheit aus den Quellen kennen zu lernen. Allerdings erscheint in ihrem Lichte die Darstellung Hippolyts als schief. Brahma, die Bezeichnung des göttlichen Wesens, bedeutet ursprünglich Gebet. Es ist also hier zunächst nicht von einem Gotte die Rede, welcher als Vernunft oder als Wort bezeichnet werden soll, wie dies der Ausdruck Logos vermuten läßt. Vielmehr liegt eine lange Entwicklung vor dem Zeitpunkt, in welchem das göttliche Wesen der Inder den Namen Brahma empfing. Von Brahma = Gebet stammte Brahmâ = Priester, davon Brahmanaspati = der Herr und Schützer des

[1] Hippolytus, Philosophumena, ed. Cruice, Paris 1860, I 21 (45, 5—10): οὗτοι τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν, οὐχ ὁποῖόν τις ὁρᾷ, οὐδ' οἷον ἥλιος καὶ πῦρ, ἀλλά ἐστιν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος, οὐχ ὁ ἔναρθρος, ἀλλὰ τῆς γνώσεως, δι' οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς φύσεως μυστήρια ὁρᾶται σοφοῖς. Τοῦτο δὲ τὸ φῶς, ὅ φασιν λόγον τὸν θεὸν, αὐτοὺς μόνους εἰδέναι Βραχμᾶνας λέγουσιν, διὰ τὸ ἀπορρῖψαι μόνους τὴν κενοδοξίαν, ὅς ἐστι χιτῶν τῆς ψυχῆς ἔσχατος. Wegen der von mir im Text gegebenen Übersetzung dieses Relativsatzes erinnere ich daran, daß Hippolyt unmittelbar vorher (45, 3 f) sagt: Διαβιοῦσι δὲ γυμνοὶ, τὸ σῶμα ἔνδυμα τῇ ψυχῇ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγονέναι λέγοντες.

Gebetes, der himmlische Priester. Dieser Gott, später einfach Brahma genannt, der ursprünglich neben andern steht, wird, als spezieller Oberherr der Priesterkaste, endlich zum obersten Wesen. Er steht im dunkeln Hintergrund als der Urvater und Schöpfer, als der Allwissende und Beschützer des menschlichen Wissens und Denkens. Als Gattin ist ihm Saraswatî oder Wâc, das Wort, gegeben, als die vollendete Erscheinungsform der geistigen Tätigkeit. Brahma, das künstliche Erzeugnis priesterlichen Nachdenkens über das Göttliche, wird dann um 500—300 v. Chr. auch zur Volksgottheit[1]. Die Brahmanen aber selber verehren ihn, indem sie durch Beschauung zur Vereinigung mit ihm zu gelangen suchen[2]. Gewiß war diese von Hippolyt erwähnte Brahmanenreligion auch schon im ersten christlichen Jahrhundert im Abendlande nicht ganz unbekannt[3]. Aber ihre Ähnlichkeit mit den griechischen Logoslehren war nur eine äußerliche. Es gilt von Hippolyts Bericht, was Max Müller von modernen abendländischen Berichten über Indiens Religionsphilosophie sagt: „Schon die Worte und technischen Ausdrücke unserer Sprache, die wir in ihrer geschichtlichen Bedeutungsentwicklung so vielfach aus Griechenland und Rom empfangen haben, werfen oft unwillkürlich

---

[1] Diese ganze Entwicklung zeichnet R. Roth, Brahma und die Brahmanen, ZDMG I (1847) 66—86. Ein ganz kurzer Überblick bei Lehmann, Die Inder, in Chantépie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte II³, Tübingen 1905, 49. Vgl. auch Dahlmann in Akten des V. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten, München 1900, 157 f. Darüber, wie Brahma in nachchristlicher Zeit zum Ausgangspunkt einer modalistischen Trinität wird, handelt E. Hull, Hinduism (in der Sammlung Lectures on the History of Religions) London 1910, 16 f.

[2] Mathusûdana-Sarasvatî, aus dessen Werk über „Die Verschiedenheit der Wege, die zum Ziele führen", Max Müller, ZDMG VI (1852) 1 ff, Beiträge zur Kenntnis der indischen Philosophie mitteilt, schreibt über „die Mittel zur Erkenntnis des Eigenschaftslosen (Brahma), die entweder äußerlich sind, wie das Einsiedlerleben, Opfer usw., oder innerlich, wie Beruhigung, Bezähmung, Versenkung usf." In einem andern Kapitel wird gelehrt, „wie der, welcher das eigenschaftslose Brahma erkannt hat, körperlos, Einheit mit dem körperlosen Brahma erreicht, während der weniger Vollendete nur in der Welt des Brahma weilt" (S. 6). Eine ganz knappe Schilderung der brahmanischen Erlösungslehre bei Lehmann a. a. O. 52 und 61 f.

[3] Philo z. B. kennt die indischen „Gymnosophisten". Vgl. Mead, Philo und die hellenistische Theologie, in Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, Leipzig 1908, 190 f. Über Berührungen Indiens und der alten Welt im ersten christlichen Jahrhundert siehe Dölger, IXΘYΣ: RQS 1909, 27—31, und v. d. Bergh van Eysinga, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen, Forschungen z. Rel. u. Lit. des Alten und Neuen Testaments IV, Göttingen 1904 (2. Aufl. 1909), 88—104.

ein falsches Licht auf indische Ideen. . . . Auf jeden Fall sollte man sich aber vor Vergleichungen hüten, ehe man sich der Verschiedenheiten deutlich bewußt ist.“ [1]

Bäumlein, der im Jahre 1828 den „Versuch“ gemacht hat, die Bedeutung des johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients zu erklären, macht noch auf eine andere indische Lehre aufmerksam, die mit den mannigfachen Formen der abendländischen Logoslehre Ähnlichkeit zeigt, nämlich auf die Spekulation über die Silbe aum oder oum[2]. Was Bäumlein darüber sagt, ist veraltet. Die neuere Vedaforschung lehrt darüber das Folgende: Prajapati ließ von sich ausgehen die drei Welten. Die Welten sind zusammengefaßt in den drei Vedas, diese selber aber in den drei Buchstaben der Silbe aum oder oum. Diese gewinnt so in eigenartiger Weise den Charakter einer kosmischen Kraft[3]. Daß diese Dinge mit dem vielgestaltigen abendländischen Logosbegriff nichts zu tun haben, liegt auf der Hand.

Von seiten moderner Religionshistoriker wird deshalb, so sehr sie sonst nach Verwandtschaften mit den Logosvorstellungen des ersten Jahrhunderts unserer Ära suchen, die indische Religion und Philosophie, sicher mit Recht, ausgeschaltet[4].

---

[1] A. a. O. 22. Vgl. Oldenberg, Hinnebergs Kultur der Gegenwart I III 1: Die orientalischen Religionen, Leipzig-Berlin 1906, 72f: Die indische Religion „erscheint uns als eine von der Kultur, in der wir leben, nahezu losgelöste Welt. Was sie vom Westen empfangen hat, . . . ist gering. Und ebenso gering ist wohl, was sie . . . dem Westen gegeben hat. Das eine wie das andere scheint . . . mehr den Dingen anzugehören, die der Antiquar gewissenhaft verzeichnen wird, als denen der Historiker ernstliche Bedeutung beilegen kann.“ Dieses Wort ist neben demjenigen M. Müllers sehr zu beherzigen gegenüber der Zuversichtlichkeit, mit welcher Conrady (Indische Einflüsse in China im vierten Jahrhundert v. Chr., ZDMG LX, Leipzig 1906, 335—351) sagt: „Wenn sich dieselben Stoffe in Griechenland und in China finden, so bleibt keine andere Annahme übrig“ (als beiderseitige Abhängigkeit von Indien).

[2] Versuch, die Bedeutung des johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln, Tübingen 1828, 3—16.

[3] Lehmann in der französischen Ausgabe von Chantépie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte, Paris 1904, 322. In der dritten deutschen Auflage II, Tübingen 1905, 12 übergeht er die Silbe oum, sich auf die Erwähnung der Vedenverehrung beschränkend. Eine bloße Nennung des „berühmten Om, der mystischen Formel für Brahma“ findet sich S. 66.

[4] Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, Tübingen 1902, 206 A. 1; Hopkins, India old and new 1901, 147 A. 1, und Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1907, 62, gegen Weber, Indische Studien IX (1865), 473 ff und Garbe, Die Samkyia-

Bezüglich der persischen Religion besteht man nachdrücklicher darauf, daß sie die Logosspekulation wenigstens indirekt, auf dem Wege über die spätjüdische Weisheitslehre, beeinflußt habe. Um von Bäumleins veralteten Aufstellungen über Hom und Honover, das göttliche Getränk und das Wort der Vortrefflichkeit, zu schweigen[1], so erscheint gewichtiger, was die neuere Religionsgeschichte über die Ameshas Spentas, die Hypostasen gewisser Avestalieder, der Gâtha, lehrt. Bousset findet in der Göttin Spenta Armaiti die personifizierte göttliche Weisheit und vermutet darin die Quelle der jüdischen Spekulation[2].

Gegenüber diesen Aufstellungen, welche die Bücher des Avesta rundweg als Quelle für die altpersische Religion voraussetzen, hat Lagrange in einer von den deutschen Religionshistorikern nicht berücksichtigten gründlichen Untersuchung Sellung genommen[3]. Er

---

philosophie 1894, 103 f. Auch Cumont, welcher in seinem Werke: Les religions orientales dans le paganisme Romain (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation t. XXIV), Paris 1906, den Einfluß des Orients auf die abendländischen Religionsmischungen untersucht, sieht von Indien ab. Vgl. Gehrichs Übersetzung, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Leipzig 1909. Bemerkt sei hier kurz, daß obige Darlegung indischer Lehren sich nur auf Dinge bezieht, die von Erklärern der abendländischen Logoslehre herangezogen wurden. Daß die indische Religion sehr viel mannigfaltiger ist, und daß man über sie nur mit Berücksichtigung der verschiedensten Phasen und Schulen reden kann, weiß ich sehr wohl. Doch gehört dies nicht hierher.

[1] Bäumlein 16—30 und Simon, Der Logos 12 f. Über Homa und Soma jetzt V. Henry, Sôma et Haôma le breuvage de l'immortalité dans la mythologie, le culte et la théologie de l'Inde et de la Perse: Musée Guimet, Bibliothèque de Vulgarisation XX, Paris 1907; Inhaltsangabe davon in RH des religions LV (1907) 259 ff. Ist Hom ein aus einem Getränk zur Person gewordenes mythisches Wesen, so ist Honover, Ahuna = Vairya, d. h. die allerheiligste Ahunaformel, die kürzeste Zusammenfassung des Verhältnisses zwischen Gott, Prophet, Zarathustra und Menschheit. Der Wortlaut bei Geldner, Die neunte Gatha und der Honover, SBA, Berlin 1904, II 1081—1097, die Formel S. 1095. Was für den Muslim die Worte: Gott ist Gott und Mohammed ist sein Prophet, das bedeutete ehedem den Zoroastriern der Honover. Eine kurze Orientierung über Ahuna-Vairya auch bei Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'orient[8], Paris 1909, 615. (Dies Handbuch Maspéros ist nicht zu verwechseln mit seinem großen Werke Histoire ancienne des peuples de l'orient classique, 3 Bde, welches ich später einigemal zitiere.)

[2] Bousset, Religion des Judentums[2] 591 ff. In der ersten Auflage hatte B. S. 491 den Satz zugefügt: Wir finden nirgends eine engere Parallele als diese zwischen der persischen Spenta-Armaiti und der jüdischen Chokma.

[3] La religion des Perses, RB 1904, 2 sér. 1, S. 27 ff 188 ff. Bousset a. a. O. sowie Lehmann bei Chantépie II[3] 162 ff zitieren L. nicht. Ebenso-

untersucht das Alter der einzelnen im Avesta sich spiegelnden Religionen,

Der sassanidische Avestakanon ist unter Sapor I. (251—272) zum Abschluß gekommen. Teile davon bestanden jedoch schon früher. Die erste Sammlung hatte der Oberpriester Tansar auf Geheiß des Königs Ardashir Bâbagân (211—241 n. Chr.) zusammengestellt. Darmesteter, der gelehrte Übersetzer des Avesta für das Musée Guimet[1], fand, daß Tansar bei seiner Redaktion platonische Anschauungen in die heiligen Bücher hineingebracht habe. Die Kritiker der Religionsgeschichte halten aber eine derartige Fälschung für unmöglich[2], obwohl, wie Lagrange fein bemerkt[3], sie dasselbe bei Josia und Helcia bezüglich des Deuteronomiums nicht für unmöglich ansehen. Sie bestehen darauf, die in den Gathas des Avesta sich spiegelnde Religionsreform gehe auf den im siebten Jahrhundert vor Christus lebenden Reformator Zoroaster zurück. Zur Stütze dieser Behauptung verweisen sie auf die Hoffnungen der Gâthalieder aufs nahe Gottesreich, wodurch sich die zeitliche Nähe dieses Reiches und dessen, der es verkündet hat, erkennbar mache. Lagrange antwortet, daß die Hoffnungen des Propheten schon in König Vishtaspa erfüllt seien, was von den Hoffnungen der Gâthadichter sich unterscheidet[4]. Die Vertreter der gegnerischen Ansicht erinnern weiter an die Tatsache, daß der Beiname Phraorte, der Gläubige, die Bedeutung „Anbeter des Ahuramazda“ habe. Darius aber heißt auf der Inschrift von Behistûn Frawarti. Also gab es zu Darius' Zeit schon den Ahuramazdaglauben, welcher, da Ahura-mazda = weiser

---

wenig Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'orient[8], Paris 1909, 609 ff. Die gleichzeitig mit Lagranges Studie erschienene Arbeit von Mills (Zoroaster Philo and Israel, being a Treatise upon the Antiquity of the Avesta, Leipzig 1903/04) konnte L. natürlich noch nicht berücksichtigen. Auffallend ist, daß auch Cumont (Les religions orientales dans le paganisme Romain) ihn übergeht, während er Louis Grays Aufsatz über die Entwicklung der Ameshaspentas aus Naturgöttern zu moralischen Hypostasen (Archiv für Religionswissenschaft 1904, 345) zitiert. Gegen Lagrange wendet sich, allerdings mit Reserve, Carnoy, Religion of the Avesta (Lectures on the history of religions) London 1910, 10—13.

[1] Darmesteter, Le Zendavesta, Musée Guimet XXI XXII XXIV, Paris 1892/93.

[2] Lehmann a. a. O. 190 f. Mills eben erwähntes Buch polemisiert nochmals gegen Darmesteter und sucht zu erweisen, daß nur Philo und das Judentum aus Zoroaster geschöpft haben können, und nicht umgekehrt. Vgl. ZDMG LIX (1905) 217.

[3] Lagrange, La religion des Perses 32.

[4] Ebd. 38.

Herr, ein technischer theologischer Ausdruck ist, mit der Person des Theologen Zoroaster so enge verbunden ist wie Christentum und Christus. So kommen wir für diesen Zoroaster bis hinauf ins siebte vorchristliche Jahrhundert[1].

Lagrange sagt, wir kommen noch viel weiter hinauf. Eine von Hommel veröffentlichte Schrift aus der Assurbanipalbibliothek zeigt, daß As-sa-ra Ma-za-as, d. h. Ahuramazda, schon zu dieses Königs Zeiten und vorher ins assyrische Pantheon aufgenommen war. Außerdem setzen die Griechen, die hierin offenbar die altpersische Tradition wiedergeben, den Zoroaster in die graueste Vorzeit. Der wirkliche Zoroaster ist also überhaupt nicht der Reformprophet des siebten Jahrhunderts, sondern der uralte Stifter der nationalen heidnischen Religion[2].

Daß diese mit der Lehre der Gâthas nichts zu tun hat, zeigt ein Blick auf Herodot. Wenn der griechische Historiker auch kein zuverlässiger Gewährsmann ist, so konnte er sich doch über den Grundcharakter der Perserreligion nicht täuschen. Nun hebt er zwar hervor, daß die persische Religion spiritueller sei als die griechische. Nicht in Tempeln vor Bildern opfern die Perser, sondern auf Bergeshöhen, wo sie den ganzen Umkreis des Himmels sehen[3]. Aber Herodot weiß auch, daß sie die Himmelsgöttin verehren wie die Assyrier. Er nennt dieselbe nur fälschlich Mithras, sie heißt in Wirklichkeit Anahita. Dieser Anahitakult aber ist so nahe dem semitischen Nana-Ichtar-Astartekult verwandt, daß Herodots Aussage über die Ähnlichkeit des persischen und assyrischen Kultes sich dadurch bestätigt. Auch Blutopfer sind bei den Persern reichlich

[1] Lagrange 39. Vgl. über Darius z. B. auch Lehmann a. a. O. 168.

[2] Ebd. 40.

[3] Lagrange läßt S. 42 diese Behauptung Herodots gelten, betont jedoch nachher, daß Herodot selbst einen sehr rituellen blutigen Opferdienst der Perser von wenig spirituellem Charakter kennt. Der gelehrte Franzose bringt damit der Autorität Herodots ein überflüssiges Opfer, ähnlich wie der Amerikaner Jackson in seinem Reisebuche Persia Past and Present, New York 1906, welcher S. 303 an dem Herodotwort herumdeutet, obwohl ihn die Monumente anders belehren. Dazu bemerkt Weißbach (ZDMG LXI [1907] 721): „Es wird hohe Zeit, mit der Behauptung des Vaters der Geschichte endlich aufzuräumen . . . Wenn die babylonische Übersetzung der Bisutuninschrift das altpersische āyadanā durch bitati sa ilami ‚Gotteshäuser, Tempel' wiedergibt, wenn man allenthalben im persischen Reiche noch Ruinen der Tempel und Altäre findet, . . . dann müssen wir über die widersprechende Angabe Herodots einfach hinweggehen." — Daß dies Lagranges Beweisgang nur noch verstärkt, wird sich gleich zeigen. Iranische Opferaltäre siehe bei Maspéro a. a. O. 621.

vorhanden, was sich mit der vergeistigten Religion der Gâthas so wenig verträgt wie der Anahitakult[1].

Zu Herodots Zeiten herrschte also keine den Gâthas verwandte Religion am persischen Hofe und im persischen Volke. Wenn aber unter den Achämeniden die Religion der Reform nicht bestand, „so habe man auch den Mut, anzuerkennen, daß das Buch, welches sie proklamierte, ebenfalls nicht bestand"!

Um 150 vor Christus riß Mithridates der Große das Perserreich von der Griechenherrschaft los, unter die es durch Alexander gekommen war. Eine Reform der nationalen Religion unter Berufung auf den uralten Stifter war jetzt begreiflich. Tatsächlich erscheint dieselbe nach der Schilderung, welche Strabo von den Magiern gibt, bereits im Werden. Die Magier sind, wie der Prophet der Gâthalieder, Berater des Königs, Eiferer für Reinheit und Sitte, Priester des Feuers. Daneben aber besteht der Kult der Anaïtis (Anahita) weiter, und neben ihr erscheinen zwei Genossen Omanos und Anadotos[2].

Zur Zeit Strabons übt man also in Persien noch den alten Kult; aber schon ist er mit einem neuen Geist durchsetzt. Plutarch kennt dann schon die sechs Götter, welche von Oromazes (Ahuramazda) gemacht werden, die Ameshas Spentas, und auch Philo von Alexandrien weiß, daß die göttlichen Tugenden (αἱ θεῖαι ἀρεταί) kultisch verehrt werden (ἱεροφαντοῦνται)[3].

Daraus schließt Lagrange, daß der Verfasser der Gâthas und der jüdische Philo etwa ein und derselben Zeit angehören, in welcher die ganze hellenistische Welt sich mit dem Problem der Versöhnung von Theologie und Philosophie beschäftigte, es aber, je nach den in den Landesreligionen gegebenen Voraussetzungen, löste[4].

Wir haben also in Persien im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung eine Hypostasenspekulation über die göttlichen Kräfte und Tugenden, aber dieselbe ist nicht die alte Landesreligion, sondern eine moderne Spekulation auf Grund des alten Glaubens und des neuen Zeitgeistes. Die sechs Amesha Spentas sind auch nicht Vorbilder und Quelle der jüdischen Hypostasenlehren, so wenig als sie die sieben Erzengel sind. (Mit Recht betont Lagrange „ein für

---

[1] Lagrange 42—44. Vgl. über Anahita und ihre Verbindung mit Ichtar auch Cumont 177 (Gehrich 172) über den Anahitakult in Kleinasien Cumont 80 (Gehrich 79).

[2] Lagrange 44.

[3] Ebd. 45 f und Cumont 175 und 302 f = Gehrich 170 f und 304.

[4] Lagrange 48.

allemal", daß es nicht sieben, sondern sechs sind, und gibt weitere Gründe gegen die Erzengeltheorie.) Wenn man eine von ihnen mit dem Logos und der Weisheit vergleichen will, so ist es Vohu-Manô, „der gute Gedanke", der als Kind des Mazda und als derjenige gefeiert wird, welcher von Mazda bei der Weltschöpfung zu Rate gezogen wurde, und es könnte weiter in Betracht kommen Armaiti, „die vollkommene Gesinnung", welche als heilbringende Verkünderin die wahre Religion und das rechte Tun unterstützt und fördert[1].

Diese dem Logos allerdings nur entfernt ähnlichen Begriffe herrschten zur Zeit der Apostel in Persien. Ob sie aber nach Westen hin Einfluß ausgeübt haben, bleibt sehr fraglich. Was Philo angeht, so zeigt gerade der Vergleich seiner Spekulationen mit den Ameshas Spentas, daß hier zwei ähnliche, aber selbständige und unter sich nicht direkt zusammenhängende Lehren vorliegen. Lagrange nennt darum den Verfasser der Gâthas den persischen Philo, nicht etwa, weil er von Philo gelernt, sondern weil er eine Parallelerscheinung zu Philo ist[2]. Er hat, offenbar um mit der politischen Restauration auch die religiöse zu verbinden und die persische Religion vor griechischer Überwucherung zu bewahren, unter kluger Anlehnung an den Hellenismus die vaterländische Theologie erneuert.

Einen wirklich geschichtlichen, nicht nur mutmaßlichen Einfluß Persiens auf das Abendland kann niemand leugnen. In Denkart und Sitte haben Griechen, Juden und Römer mancherlei vom Reich der Großkönige angenommen. Es genügt, an den Mithraskult zu erinnern, um die Expansionskraft Persiens und die Aufnahmewilligkeit der Mittelmeerländer zu charakterisieren. Um so mehr sollte

[1] Lagrange 41. Text bei Darmesteter, Yasna 21, 8: J'ai reconnu en toi, tout d'abord, ô Mazda, la matrice de Vohu Manô und 47, 3: En cela tu es bien l'esprit du bien que pour nous tu as formé la vache riche en dons et à elle tu as donné la pâture et l'abri d'Armaiti, alors, ô Mazda, que tu es consulté avec Vohu Manô. Geldner 1083, Yasna 44, 9: Mazda „wohnt mit Asa und Vohu manô in einem Hause". 44, 8: Zarathustra hat seine „Worte von Vohumanô gelernt und von Asa, um die Vollkommenheit der Welt zu erreichen". Vgl. auch Geldner über Armaiti 1082 f, Yasna 44, 6: „Armaiti unterstützt durch ihre Werke das Asa (rechtes Tun). Sie hat mit Vohumanô dein Reich (ô Ahura) verheißen". 44, 10: Die Religion „macht durch die Worte und das Werk der Armaiti wahr die Wünsche meines Denkens nach deinem Willen, ô Mazda". 44, 11: „Armaiti kommt zu denen überall, denen deine Religion verkündet wird. Durch diese (Plural, scil. die Ameshaspantas) habe ich zuerst Kunde von dir empfangen." Siehe auch Carnoy a. a. O. 9 und 19 f.

[2] Ebd. 205 f.

man sich an dem geschichtlich Nachweisbaren genügen lassen und nicht die jüdische „Weisheit“ und philonische „Logoslehre“ von den Ameshas Spentas ableiten, wo die näherliegenden Quellen so deutlich sind[1]. Dagegen bleibt das andere bestehen: Parallelen und Verwandtes hierzu fand sich im Perserglauben des ersten Jahrhunderts.

Früher als die persische besaß die babylonische Religion etwas Ähnliches. Neben Ea, dem Herrn der unergründlichen Weisheitstiefe, stellt sie Marduk, seinen Sohn, den Inhaber und Spender aller Weisheit. Marduk befreit von Dämonen und den von letzteren verursachten Krankheiten, er ist der Arzt, welcher den Speichel des Lebens hat, der Lichtgott im Gegensatz zur Finsternis, der Frühlingssonnengott und als solcher Erwecker des Lebens, der liebliche Heiland der Menschen. Was Ea weiß, weiß auch Marduk. „Mein Sohn, was wüßtest du nicht, das ich hinzufügen könnte? Marduk, was könntest du nicht, das ich könnte?“ Wie Ea regiert durch sein Wort, so auch Marduk, dessen Wort das große Netz ist, das Himmel und Erde umspannt. So kennt also die babylonische Religion eine personifizierte Weisheit Gottes, die gleich an Macht und Herrlichkeit dem Vater als ebenbürtiger Sohn gegenübersteht. Auch eine eigentümliche Personifizierung des Wortes Gottes kommt in assyrisch-babylonischen Hymnen vor. Aber diese babylonische Weisheitsgottheit ist der Welt immanent, ist ins Pantheistische und Naturalistische herabgesunken und darum mit der jüdischen Weisheit und dem christlichen Logos nicht zu vergleichen[2]. Um die Zeit, mit der unsere Arbeit sich beschäftigt, war selbst dieser noch relativ hohe religiöse Glaube, den uns die Zaubertexte des dritten Jahrtausends vor Christus kennen lehren, längst verschwunden. „Wie Schrift und Tradition schließlich neuen Mächten weichen müssen, die das Wesen der orientalischen Kultur völlig umgestalten, so sinkt auch die Religion immer

---

[1] Cumont, Les religions orientales 166 (Gehrich 162) zählt auf: Quelques unes de ces doctrines, comme celles rélatives aux anges et aux démons, à la fin du monde et à la résurrection finale, furent grâce à la diffusion des colonies juives, propagées dans tout le bassin de la méditeranée. Die Träger des persischen Einflusses waren außer den erwähnten jüdischen Mittelursachen die persischen Diasporakolonien (S. 168) und die große Zoroastrische Bibliothek in Alexandrien (S. 167). Über die Einführung des Mithrakultes 187 ff (Gehrich 163 und 182 ff).

[2] Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, Leipzig 1903, 42. Die zitierten Worte aus Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, Gießen 1905, 343; vgl. 496 f). Über die großen Unterschiede zwischen der Ea-Marduklehre und der Lehre von Gott und Christus vgl. Hoberg, Bibel oder Babel? München 1907, 79 ff.

tiefer in das Niveau des Aberglaubens herab, bis sie schließlich ganz verschwindet gleich den Kanälen und Flüßchen des Euphrattales, die infolge der im Lande um sich greifenden Vernachlässigung sich in totbringenden Morästen und Sümpfen verlieren[1]. Um die Zeit Christi haben wir keine Mardukverehrung mehr in Babylon und keine Anbeter der persönlichen Weisheit oder des Wortes Eas, des Weisheitsgottes.

Syriens Gottheit war in jedem Stamm, in jeder Stadt ein Baal, d. h. der Herr, zu dem sich jeweils eine ihm ehelich verbundene Göttin, Astarte, gesellte. Man hat versucht, auch in ihr eine Personifikation einer göttlichen Kraft oder Eigenschaft zu sehen, und in Astarte den Namen des Baal, in Tanit sein Antlitz verkörpert geglaubt[2]. Aber solche Spekulationen lagen der derben Naturreligion der Syrer fern. Und wenn zur Zeit des römischen Kaiserreiches die monotheistische oder henotheistische Theologie auch in Syrien mehr an Macht gewinnt, so bleibt daneben doch der Astartedienst ein so unzüchtiger Dienst, daß ein Vergleich dieser Gottheit mit der persönlichen Weisheit Gottes, wie wir sie bei den Juden finden, unmöglich ist[3].

In Ägypten herrschte schon in der Zeit der Pyramidentexte im großen und ganzen dieselbe buntgestaltige Religion, welche noch in der Ptolemäerzeit in Kraft war. Die alten Ägypter sind das Volk der konservativen Gesinnung. Göttergestalten, die einmal da oder dort verehrt wurden, werden mit neuen zusammen verehrt, nichts wird aufgegeben und die versuchte Religionsumwälzung des Pharao Xu-an-aten in Tell el Amarna muß trotz der großartigsten Machtentfaltung des Reformators mit seinem Tode zerfallen. Ein eigentliches System stellt die ägyptische Religion nicht dar, so sehr auch neuere Forscher sich bemüht haben, ein solches zu finden[4]. Dagegen hat sie gewisse Züge, die in ihren Götterlehren immer wiederkehren, und dazu gehört gerade der Gedanke, daß ein Gott den andern, seinen Sohn, oder eigentlich nur seine Duplik, durch den Mund, durch Aussprechen erzeugt und daß überhaupt die Tätigkeit und Wirkungsweise der Götter in ihrem machtvollen Wort sich vollzieht.

---

[1] Jastrow 255. [2] Schell, Jahwe und Christus[2] 54.

[3] Über Baals und Astartes Entwicklung siehe Cumont 142 ff (Gehrich 138—158); Maspéro, Histoire ancienne[8] 397 f.

[4] Mallon, The religion of Egypt (Lectures on the history of Religion) London 1910, 2 f. Denselben Grundgedanken führt Wiedemann aus, Die Religion der alten Ägypter, Münster 1890.

Ein der Ptolemäerzeit angehöriger Text zu Edfu sagt zu Tauth: „Tauth, du hast Schu aus deinem Munde ausgeworfen, — er ist aus deiner Mundspitze herausgekommen, — es haben ihn ausgeworfen deine Lippen.“[1] Eine Inschrift des achten vorchristlichen Jahrhunderts[2] nennt die Götter Horus und Tot „das Herz und die Zunge“, das „Abbild des Atum“. Ptah aber ist identisch mit Horus und Tot. „Ihre Ka[3] sind in diesem Herzen und dieser Zunge.“ Atum bringt sein eigenes Wesen hervor „aus jedem Leibe und aus jedem Munde aller Götter“, d. h. er schafft in den andern Göttern und durch sie. „Alle Menschen und alles Vieh, alle Reptilien leben, indem er irgend etwas, das er will, denkt und ausspricht.“ Dieser (nämlich Tot) ist der Mund, „der den Namen jedes Dinges ausgesprochen hat“, d. h. nach ägyptischer Vorstellung geschaffen hat[4]. Insbesondere ist es, wie auch aus diesem Text hervorgeht, der Gott Thot oder Thaut oder That, der durch sein Wort oder selber als Wort die Welt geschaffen hat[5].

---

[1] Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1901, 83.

[2] Ediert von Breatsted in Ztschr. f. ägyptische Sprache 1901, 39 ff. Über sie hat im Frühjahr 1909 in einer Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften Professor Erman nochmals berichtet, nachdem schon Reitzenstein (Poimandres 62—65) sie wieder veröffentlicht und auf ihre große Bedeutung für die Kenntnis des altägyptischen Pantheismus aufmerksam gemacht hat. Reitzenstein betrachtet sie fast als das einzige Zeugnis dieser pantheistischen Ptahauffassung. Indes hat schon Wiedemann (Die Religion der alten Ägypter [1890] 47 und 167) ähnliche Texte veröffentlicht und darauf aufmerksam gemacht, daß schon die Pyramiden pantheistische Lehren vortragen.

[3] Der Ka ist „eine Gestalt, die dem Menschen durchaus ähnlich, aber nicht gleich“ ist, zu ihm etwa in dem Verhältnis steht „wie das Wort zu dem sinnlich faßbaren Begriff, den es ausdrückt, wie der Name zur Gestalt des Menschen“. Man hielt den Ka für einen unumgänglich notwendigen Bestandteil jedes lebenden Wesens, auch der Götter (Wiedemann 126 f).

[4] Über die Wirkungsweise der ägyptischen Gottheit durch das Wort siehe auch Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique. I: Les origines. Égypte et Chaldée, Paris 1895, 147: „Les quatre d'Hermopolis pratiquaient un seul moyen d'action, la voix: sortis de la bouche du maître, c'est par la bouche qu'ils avaient créé, c'est par la bouche, qu'ils perpétuaient le monde. Maspéro sieht in dieser Art der Götterfortpflanzung einen Gegensatz zu derjenigen anderer Götter, welche durch leibliche Zeugung sich vermehren. Eine Vermittlung liegt in der Bedeutung, welche der Ägypter dem Namen beilegt, der noch wichtiger ist als der Ka (Wiedemann 126 161 f). So sagt der große Gott in der Sage von Râ und Isis: „Mein Name ward durch meinen Vater und meine Mutter ausgesprochen und ward dann verborgen in mir, durch meinen Erzeuger“ (Wiedemann 30).

[5] Maspéro I 146. Lebreton, Les théories du Logos, Études CVI 317.

Die Lehre vom Worte Gottes, das die Welt schafft und ordnet, ist also in der ägyptischen Gotteslehre einerseits ganz materiell, anderseits pantheistisch ausgebildet worden; materiell, sofern dem Gotte, der spricht, wirkliche Glieder, Zunge, Auge, Herz, Lippen, zugeschrieben werden, ja sogar von einem Auswurf, Ausguß des erzeugten Gottes aus dem Munde des erzeugenden geredet wird[1], pantheistisch, sofern der Gott, der die andern schafft, nur sich selber immer wieder erzeugt, der Welt immanent ist, in der Welt aufgeht[2].

Eine besondere Bedeutung erlangt diese ägyptische Mythologie, welche ihre Bestandteile auch in dem Religionsgemisch der Römerzeit noch konservierte, durch ihre Verwendbarkeit für die Angleichung griechischer Göttergestalten an ägyptische[3]. Dadurch wird sie für die Betrachtung der Logoslehre des ersten Jahrhunderts interessant, wie sich später zeigen wird.

Wenn wir zurückschauen auf die skizzierten Vorstellungen, die als Parallelen zu der Vorstellung einer personifizierten Eigenschaft Gottes in Betracht kommen könnten, so müssen wir gestehen, daß deren, für das apostolische Zeitalter, keine einzige als direkte Quelle des biblischen Logosbegriffs mit Grund angesehen werden kann. Aber als Vorstellung, die bei der Christianisierung das Verständnis der christlichen Logoslehre eventuell vorbereitet hat, kann die persische Ameshas Spentas-Lehre und die ägyptische Anschauung vom Wirken der Götter durch das Wort wenigstens berücksichtigt werden.

2. Die griechisch-römische Philosophie.

Von den alten griechischen Schulen der Philosophie ist im ersten christlichen Jahrhundert die stoische unstreitig die einflußreichste und weitestverbreitete. Plato wird noch von den Eklektikern mit großer Hochschätzung befragt, auch von den Stoikern als eines ihrer Hauptorakel verehrt, aber eine eigentliche Akademie gibt es um diese Zeit kaum mehr. Namhafte Vertreter weist der Aristotelismus auf, jedoch eine der beachtenswertesten Schriften dieser Zeit, das Buch περὶ κόσμου, nähert die alte aristotelische Naturphilosophie dem Stoizismus. Es lehrt einen transzendenten νοῦς als göttliches Wesen und läßt diese außerweltliche Gottvernunft durch eine selbständige Kraft auf die Welt einwirken. Die Schilderung dieser Kraft läßt sie beinahe als

[1] Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen 53 A. 1.
[2] Wiedemann 59 und 167 f.
[3] Hierüber später bei der Hermeslehre.

Hypostase erscheinen, was an die später zu erwähnende jüdisch-alexandrinische Kosmologie erinnert[1].

Die Stoa ist im ersten Jahrhundert nach Christus längst aus der Enge der Schule herausgewachsen und zur Popularphilosophie, ja zur Volksreligion geworden. Und sie gerade trägt die Lehre vom Logos, der göttlichen Weltvernunft, in die breitesten Schichten[2]. Durch eine weitgehende Anpassungsfähigkeit vermag es diese jüngere Stoa, ebensosehr den Platoniker wie den Anhänger Heraklits, den Aristoteliker wie den Verehrer der zahlreichen Bewohner des Olymps für sich zu gewinnen.

Der heraklitische Logos, das vernünftige Urfeuer, das die Welt bewegt und ordnet, ist auch in der Stoa der Zentralbegriff[3]. Wie er Weltordnung und Weltvernunft ist, so wohnt er auch jedem Menschen als Einzelseele, als sittliches Pflichtbewußtsein und Vernunftlicht ein[4]. Aber schon Heraklit hat geklagt: „Wiewohl dieser Logos gemeinsam ist, so leben doch viele, als hätten sie eine Sondervernunft.“[5] Darum suchen die Stoiker der jüngeren Schule durch ihre Predigt möglichst viele zum Gehorsam unter den Logos zu bekehren. Und die Anknüpfungspunkte finden sich überall. Der stoische Logos ist für den Platoniker dasselbe, was Platos Weltseele. Dem Aristoteliker läßt er sich klar machen als das, was Aristoteles mit dem Begriff der Natur verbunden hat, als stummer Beweger des Alls, wie er ihn besonders in der Schrift über die Glieder der Tiere

---

[1] Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872, 174 ff.

[2] Eine lebendige Schilderung der stoischen Wanderpredigt bei Paul Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihrem Einfluß auf Judentum und Christentum (Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament I 2), Tübingen 1907, 39—43.

[3] Material zur Kenntnis des heraklitischen Logos, zusammengetragen bei Anathol Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie I, Leipzig 1896, 28 ff. Bezüglich der Aallschen Darstellung ist Heinzes Warnung in Überweg-Heinzes Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums I[9], Berlin 1905, 57, sowie die dort gegebene Darstellung zu Rate zu ziehen.

[4] Die stoische Logoslehre im Überblick schildert, sie bekämpfend, Plutarch, Scripta moralia I, Paris. 1885, De virtute morali c. 3, und (Pseudoplutarch), De placitis philosophorum c. 17, n. 17. Referierend Diogenes Laërtius, De clarorum philosophorum votis libri X ed. Corbet, Paris. 1878, l. VII 187 ff. Bezüglich der modernen Literatur verweise ich auf die Verzeichnisse bei Überweg-Heinze und Wendland.

[5] Bywater, Heracliti Ephesii Reliquiae, Oxonii 1867, Frgm. 92. Aall a. a. O. 29.

in Vordergrund gerückt hat, als der Demiurg, das Weltgesetz, das Lebensprinzip[1].

Dem kindlichen Götterverehrer macht die populäre Allegorese den Logosbegriff klar. Ein solcher Volkskatechismus stoischer Götterallegorese ist uns aus dem ersten christlichen Jahrhundert erhalten; es ist die Schrift des um das Jahr 68 verstorbenen Lucius Annaeus Cornutus über die griechische Theologie. Einige Sätze daraus zeigen, wie leicht und spielend hier die Theologie zur Philosophie gemacht wird. „Wie wir von einer Seele durchdrungen sind, so hat auch die Welt eine Seele in sich, die sie zusammenhält, und diese heißt Zeus." — „Zeus (Δία) aber nennen wir sie, weil durch oder wegen (διά) ihr alles wird und alles erhalten und gerettet wird (σώζεται)." — „Es heißt aber, sie wohne im Himmel, weil dort der eigentlichste Teil der Weltseele ist. Denn auch unsere Seelen sind Feuer." — „Einen Führer geben sie (die Götter) ihnen (den Menschen) zur Seite, den Hermes." — „Der Hermes ist der Logos, den die Götter zu uns vom Himmel gesandt haben, da sie allein von allen Lebewesen auf Erden den Menschen zum Vernunftwesen (λογικόν) gemacht haben." — „Er wird auch Sokos genannt, weil er der Bewahrer (σωτὴρ) der Häuser ist." — „Denn nicht zum Bösen und zum Schaden, sondern vielmehr zum Erhalten (σώζειν) ist der Logos geworden, weshalb sie ihm auch die Hygieia, die Gesundheitsgöttin, zugesellt haben." — „Er wird aber auch der Götterherold genannt, und sie sagen, er melde das, was von jenen kommt, den Menschen, Götterherold (κῆρυξ), weil er durch die Stimme das gemäß dem Logos (Vernunft) Bezeichnete dem Gehör mitteilt, Bote (ἄγγελος) aber, weil wir den Willen der Götter kennen lernen aus den uns gemäß dem Logos eingegebenen Erkenntnissen." — „Sie sagen auch, daß Hermes dem Zeus aus der Maia geboren sei, um anzudeuten wiederum, daß der Logos ein Erzeugnis der Betrachtung und des Nachdenkens sei."[2] Kaum eine andere

---

[1] Lebreton (Les théories du Logos, in Études CVI 62—67) legt die Linien, die von Plato und Aristoteles zum stoischen Logos führen, sehr klar dar.

[2] Cornuti Theologiae graecae compendium ed. Lang, Lips. 1881, c. 2, n. 3, 3 ff: Ὥσπερ δὲ ἡμεῖς ὑπὸ ψυχῆς διοικούμεθα, οὕτω καὶ ὁ κόσμος ψυχὴν ἔχει τὴν συνέχουσαν αὐτὸν, καὶ αὕτη καλεῖται Ζεύς ... 3, 8: Δία δὲ αὐτὸν καλοῦμεν, ὅτι δι' αὐτὸν γένεται καὶ σώζεται πάντα. — 3, 13 f: Οἰκεῖν δὲ ἐν τῷ οὐρανῷ λέγεται, ἐπεὶ ἐκεῖ ἐστὶ τὸ κυριώτατον μέρος τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς. καὶ γὰρ αἱ ἡμέτεραι ψυχαὶ πῦρ εἶσιν. — c. 16, n. 20, 18 f: Τυγχάνει δὲ ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὤν, ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοὶ, μόνον τὸν ἄνθρωπον (Lang druckt [irrtümlich?] ἀνθρώπων) τῶν ἐπὶ γῆς ζῴων λογικὸν ποιήσαντες . . . 21, 4 ff: . . . ὀνομάζεται . . . σῶκος ὡσὰν σωτὴρ τῶν οἴκων ὑπάρχων . . . 21, 8 ff: οὐ γὰρ πρὸς τὸ κακοῦν καὶ βλάπτειν, ἀλλὰ πρὸς τὸ

Stelle könnte uns deutlicher zeigen, wie sehr der Gedanke damals geläufig war, demzufolge der Logos Gottoffenbarer und Heiland ist, κῆρυξ und σωτήρ, und zugleich, für das Volk wenigstens, eine Person, ein Gottes Sohn, dem Zeus geboren aus der Maia. Wir müssen im Auge behalten, daß der Verfasser dieses Schriftchens ein Zeitgenosse des hl. Paulus ist und sich an dieselben Kreise wendet, denen der Heidenapostel die neue Lehre vom wahren Gottessohn und Heiland, dem wahren Gottoffenbarer bringen wollte.

Die Schrift des Cornutus steht zudem nicht allein mit ihrer Identifizierung des Hermes mit dem Logos. Die Zeugnisse dafür finden sich in den verschiedensten Quellen damaliger Literatur[1]. Wenn diese Gleichsetzung von Logos und Hermes wirklich, wie Reitzenstein meint, auf einen sarkastischen Witz Platos zurückgeht und früher auch so genommen wurde, so ist dieses Verständnis längst einem ernsthafteren gewichen[2]. Allerdings bleibt der Logos-Hermes auch bei Cornutus völlig pantheistisch[3]. Aber das Volk faßte die Sache naiver auf. Mit Recht verweist Reitzenstein in ähnlichem Zu-

σώζειν μᾶλλον γέγονεν ὁ λόγος, ὅθεν καὶ τὴν ὑγιείαν αὐτῷ συνῴκισαν. 21, 18: Παραδέδοται δὲ καὶ κῆρυξ θεῶν καὶ διαγγέλλειν αὐτὸν ἔφασαν τὰ παρ' ἐκείνων τοῖς ἀνθρώποις, κῆρυξ μέν, ἐπειδὴ διὰ φωνῆς γεγονοῦ παριστᾷ τὰ κατὰ τὸν λόγον σημαινόμενα ταῖς ἀκοαῖς, ἄγγελος δὲ, ἐπεὶ τὸ βούλημα τῶν θεῶν γινώσκομεν ἐκ τῶν ἐνδεδομένων ἡμῖν κατὰ τὸν λόγον ἐννοιῶν. — 23, 6 ff: Ἐκ δὲ Μαίας ἔφασαν γεγεννῆσθαι Διΐ τὸν Ἑρμῆν ὑποδηλοῦντες πάλιν διὰ τούτου θεωριάς καὶ ζητήσεως γέννημα εἶναι τὸν λόγον.

[1] Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften V 2) II, München 1906, 1339 A. 4. Allerdings sind die hier angeführten Stellen meist später als das erste Jahrhundert, wie auch die von Reitzenstein (Zwei religionsgeschichtliche Fragen 81—83) gegebenen. Vgl. übrigens die genauere Angabe der Entwicklung dieser Vorstellung bei Zielinski, Hermes und die Hermetik, in ARw 1906, 34—60, besonders 34. Hermes ist nach dem bei Plato beigezogenen Mythologem der Vater des Logos (Pan, der in Arkadien als Hermes' Sohn gilt, wird als Logos allegorisiert). In der Straßburger Kosmogonie ist er ebenfalls Vater des Logos, im Poimandres dessen Bruder, wenn anders Zielinski mit seiner nicht einwandfreien Identifizierung des Nus Demiurgos mit Hermes recht hat. Vorher nämlich besteht er darauf, daß Hermes der Empfänger der ganzen im Poimandres gegebenen Offenbarung sei (1905, 323). Hier redet er vom Demiurgos-Hermes, offenbar mit der stillschweigenden Voraussetzung, daß der Verfasser des Poimandres im Demiurg die Hermesgestalt der älteren Hermetik abgezeichnet hat, ohne sich ihres Hermesnamens bewußt zu sein.

[2] A. a. O. 81 ff. Die Platostelle, Kratylos 407 E ff. Zielinski (1906, 34 f) dankt R. für den Hinweis auf die Platostelle, nimmt aber im Gegensatz zu R. gerade sie als wichtigstes Zeugnis für die ältere arkadische Hermetik.

[3] Cornutus a. a. O. c. 16, n. 24, 5 ff: Διὰ δὲ τὸ κοινὸν αὐτὸν εἶναι καὶ τὸν αὐτὸν ἕν τε τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν καὶ ἐν τοῖς θεοῖς etc.

sammenhang auf die Szene zu Lystra, wo das Volk den Barnabas für Zeus hielt, „den Paulus aber, weil er das Wort führte (ἡγούμενος τοῦ λόγου)", nannten sie „Hermes" (Apg 14, 12)[1].

Nicht mehr pantheistisch tritt uns der Logos der griechischen Philosophie bei dem Eklektiker Plutarch von Chäronea (50—125 n. Chr.) entgegen. Es ist das Verdienst Lebretons, auf dessen Quellenbelege ich hier verweise[2], auf die Logoslehre des interessanten Mannes besonders aufmerksam gemacht zu haben. Unter Bekämpfung des stoischen Logosbegriffes, wonach der Logos die immanente Weltvernunft und die Schicksalsbestimmung ist, der man nicht entrinnen kann, lehrt er, daß ein außer- oder überweltlicher Gott mit seiner Vorsehung die Welt entworfen, sie geschaffen hat und sie regiert. Die Idee der zu schaffenden Welt, ihr Urbild im Gottesgeist, ist der göttliche Logos. Durch ihn schafft Gott dann die Welt. Er ist also Idee und Werkzeug Gottes, das heißt, er ist dasselbe im dualistischen System, was der stoische Logos im monistischen: Statt des immanenten Gesetzes und der immanenten Kraft ist er göttlicher Gedanke und göttliche Kraft. Mit dieser Kraft gestaltet Gott die ewige vernunftlose (logoslose) Materie zur gesetzmäßigen Welt. Aber ganz beherrscht er damit die Materie noch nicht. Immer gibt es in ihr noch neben dem Walten des Logos ein blindes Walten blinder Notwendigkeit. Ebenso ist es in der Menschenseele: in ihr ringt der Logos mit den Leidenschaften.

Plutarch bekämpft, wie erwähnt, die Stoiker, ist aber in vielen Einzelheiten als echter Eklektiker von ihnen abhängig[3]. So findet sich bei ihm der Sache nach auch die stoische Unterscheidung des „drinnen ruhenden" und des „hervorgebrachten" Wortes[4] auf den göttlichen Logos übertragen. Er lehrt nämlich, daß der Geist und Logos Gottes zuerst sich allein fand, dann aber in Bewegung und zur Weltschöpfung an den Tag getreten ist[5]. Auch der stoische Ausdruck λόγος σπερματικός ist ihm bekannt: In die Materie hat Gott

[1] Reitzenstein a. a. O. 81 A. 1.

[2] Lebreton in Études CVI 319 ff. Er stützt sich hauptsächlich auf Plutarchs De Iside et Osiri c. 45—67, De defectu oraculorum c. 22 und De repugnantiis Stoïcorum c. 34 und 47. Letztere Schrift nimmt Lebreton unbedenklich für echt. Volkmanns geäußerte Zweifel (Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch², Berlin 1872) sind nach Heinze (Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums⁹ 366) zu weitgehend.

[3] Heinze a. a. O.

[4] Hierüber Anathon Aall, Geschichte der Logosidee I 140 f.

[5] Lebreton a. a. O. 322.

λόγοι ausgestreut, Vernunftkeime, die aber in ihr gleichsam begraben liegen, die zerstreuten Glieder des Osiris[1].

Mit dieser letzten Bemerkung ist schon eine Eigentümlichkeit Plutarchs angedeutet, die er ebenfalls mit den Stoikern teilt: die Verbindung der Philosophie mit der allegorisierten Götterlehre. Gerade die ägyptische Götterlehre wurde mit Vorliebe in dieser Weise benützt. Im Osirismythus fand nach Plutarchs eigenem Zeugnis der Stoiker wie der Platoniker, der Pythagoreer wie der Jude die Bilder seiner Weltanschauung widergespiegelt[2].

Das Ergebnis dieser zweiten Umschau nach Logoslehren des ersten Jahrhunderts ist also dieses: wir haben in dieser Zeit den pantheistischen Logos der Stoiker, der als Weltvernunft, Weltgesetz, Sittengesetz und Weltkraft sich darbietet. Eine heilende Bedeutung kommt ihm neben seiner kosmologischen insofern zu, als die restlose Hingabe an den Logos als Richtschnur für das Handeln wahrhaft frei macht. Daß die stoische Popularphilosophie tatsächlich auch Armen und Bedrückten innere Erleichterung und Freiheit brachte, zeigt eine in Pisidien gefundene Steininschrift, die ein dankbarer Sklave dem Stoiker Epiktet zu Ehren in die Felswand der wildesten Stelle des Kodjatales gemeißelt hat[3]. Daß Hermes als Logos zu-

---

[1] Lebreton a. a. O. 326. [2] Ebd. 317.

[3] Ediert von Kaibel, Inschriften aus Pisidien, in der Zeitschrift Hermes XXIII (1888) 532 ff. Ich gebe sie, da der Urtext bei Kaibel nachgesehen werden kann, in Übersetzung. Der Dialekt ist der dorische.

1. Lies, o Wandrer, nimm mit auf den Weg ein nützliches Sprüchlein!
2. Lerne, daß der nur frei ist in Wahrheit, wer frei ist durch Tugend.
3. Messe des Menschen Freiheit daran, wie er stehe zur Physis,
4. Ob er auch frei sei in seiner Gesinnung, ob drinnen im Busen
5. Grade das Herz*), denn das ja allein macht frei einen Menschen.
6. So mußt die Freiheit beurteilen du, dann wirst du nicht fehl gehn.
7. Stammen von ruhmreicher Ahnen Geschlecht erachte als nichtig.
8. Kann denn der Ahnen Ruhm dem Manne die Freiheit verleihen?
9. Ahn' uns allen ist einzig nur Zeus und Wurzel uns Menschen,
10. Eins ist unser Geschick. Doch wer die Physis, die edle,
11. Sich erworben, der ist ein Freier, von adligem Stamme.
12. Sklave ist aber, Erzsklave, — ich scheue mich nicht, es zu sagen, —
13. Jeder, der hoher Ahnen sich rühmt und im Herzen gemein ist.
14. Höre, o Fremdling, es hatt' Epiktet eine Sklavin zur Mutter,
15. Er, der ein Adler an Weisheit, hoch schwebet über den Menschen.

*) Αἰ κατὰ τὰν γνώμαν τις ἐλεύθερος ἔνδοθεν εἴη ὀρθᾶς ἐκ καρδιᾶς . . . Kaibel sieht darin eine Anspielung auf den ὀρθὸς λόγος der Stoiker. In Rücksicht auf die stoische Lehre lasse ich auch das Wort Physis unübersetzt.

gleich auch den Titel Erlöser und Verkünder der göttlichen Wahrheiten führte, haben wir oben gesehen. Aber der Erlösertitel ist hier nur im Sinne von Erhalter und Bewahrer gebraucht.

Neben dem pantheistischen Logos der Stoiker kennt die griechische Philosophie des ersten Jahrhunderts den Logos des dualistischen an Plato orientierten Systems des Plutarch: das stoische Gesetz und die stoische Weltkraft sind zum Gedanken und Werkzeug eines überweltlichen Gottes geworden, der in die ewige, ungeschaffene Materie seine Ideen wie Keime einsät. Im Menschen wirkt der Logos erlösend und heilend, sofern er als Vernunftkraft kämpft gegen die vernunftlosen Leidenschaften der Seele.

3. Griechisch-ägyptischer Synkretismus.

In dem vorhin besprochenen System des Plutarch liegt ein typisches Beispiel der Verschmelzung griechischer Denkelemente mit ägyptischen religiösen Vorstellungen vor. Die Arbeiten des Straßburger Philologen Reitzenstein haben das Augenmerk der Gelehrten auf eine eigene, von ihm entdeckte Religionsgemeinschaft zu lenken gesucht, welche um die christliche Zeitwende den Kult des Hermes als Logos mit der Verehrung des ägyptischen Gottes That verschmolz, und die sich von Ägypten weithin durch die hellenistische Welt verbreitete. Sicher ist, daß Hermes und That frühzeitig miteinander vereinigt wurden[1], sowie daß die „Hermetik" den Logosgedanken in den Bereich ihrer Spekulationen zog. Jedoch hat Reitzenstein die Bedeutung der Hermesreligion weit überschätzt, zum großen Teil bewegen sich seine Ausführungen in völlig haltlosen und von der Kritik fast einmütig zurückgewiesenen Konstruktionen. Der ägyptische Klerus der hellenistischen Epoche besaß „keinerlei theologische Aktivität, die ihn befähigt hätte, einen stärkeren Einfluß auf die Religion der Zeit auszuüben"[2]. Immerhin sind die Aufstellungen Reitzensteins mit ein paar Sätzen nicht abzuweisen, und da auf katholischer Seite eine Orientierung über die ganze Frage bislang nicht geboten wurde,

---

16. Doch was soll der Versuch, ihn zu preisen! — Ein Gott ist er worden
17. Möchte doch auch uns jetzt — o Glück, wie wärst du zu tragen! —
18. Solch ein Mann erstehen, von niedriger Sklavin geboren!

[1] Den Nachweis liefert Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1901, 87 ff.

[2] So Cumont-Gehrich 271, übereinstimmend mit Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten II, Leipzig 1908.

so gebe ich eine solche zugleich mit einer zusammenfassenden Kritik über Reitzensteins Theorien bezüglich des Johannesevangeliums als Anhang zu dieser Studie[1].

[1] Reitzenstein hat selbst in beiden Büchern oft genug ausgedrückt, wie sehr ihm nur an der Aufrollung des Problems gelegen ist und wie gerne er der Belehrung zugänglich sei. Darum ist Lietzmanns Wunsch in der ThLZ 1905, 204 vollauf berechtigt: „Möge ihm die kühle Ablehnung durch beschränkte Voreingenommenheit ebenso erspart bleiben wie die kritiklose Annahme des Neuen, was er bringt."

II. Teil.

Logoslehre und Erlösungslehre im Judentum des ersten Jahrhunderts.

1. Philo.

Steht Philo allein, hat er Vorläufer, hat er Schüler? Ist er der Repräsentant einer weitverbreiteten Religionsphilosophie, ist er der Lehrer nur eines kleinen Kreises? Bis heute herrscht über diese Fragen keine Einheit. Um nur einige von den vielen in Betracht kommenden Namen[1] zu nennen, redet Harnack ebenso wie Heinze von einer jüdisch-alexandrinischen Philosophie, während Wendland „das früher angenommene Bild einer in fortlaufender Kontinuität vom Beginn des zweiten Jahrhunderts bis auf Philo sich entwickelnden jüdisch-alexandrinischen Philosophie" als ein „Phantom" bezeichnet[2]. Heinisch nennt Philo „das hervorragendste Glied der jüdisch-alexandrinischen Exegetenschule" und schließt aus Andeutungen in Philos Schriften, daß „zu seiner Zeit weite Kreise der höheren Stände zu einer Religionsphilosophie sich bekannt haben, welche wir als System nur aus seinen Schriften darstellen können"[3].

---

[1] Betreffs der Literatur verweise ich auf die zwei Bibliographien bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III[4], Leipzig 1909, 633 ff und 696 ff. Es fehlen hier Lebretons mehrerwähnte Studien und Heinischs gleich zu nennende Arbeiten. Nachzutragen das seitdem Erschienene: Die Werke Philos von Alexandrien in deutscher Übersetzung I, Breslau 1909, mit einer Einleitung über die Stellung Philos im geistigen Leben seiner Zeit, von L. Cohn.

[2] Harnack, Dogmengeschichte[4] (Grundriß der theologischen Wissenschaften IV 3), Tübingen 1905, 25. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums[9], Berlin 1903, 352 ff, mit Abwehr der von Elter (De gnomologiorum Graecorum historia atque origine comment, Bonn 1894, 221 und 229) und Wendland dargelegten Unechtheitsbeweise für die Aristobulusfragmente. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, Tübingen 1907, 114.

[3] Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, Münster 1908, 29, und Heinisch, Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert

Bréhier aber schreibt: „Sei's wegen der Dürftigkeit der Quellen, sei's aus andern Gründen, Philo erscheint in der Entwicklung des alexandrinischen Judentums als ein Vereinzelter; es ist unmöglich, eine jüdisch-alexandrinische Schule zu rekonstituieren.“ [1] Auch Bousset ist der Ansicht, daß Philo innerhalb seines Volkes eine sehr einsame Stellung eingenommen hat, ja daß Philo selbst sich der Einsamkeit seiner Stellung sehr wohl bewußt gewesen ist[2], während dagegen Schwartz wieder die Auffassung vertritt, Philo habe nicht eigene, sondern nur die Gedanken gewisser Kreise, denen er angehörte, „zu Papier gebracht“ [3]. Der bedeutendste Kenner Philos, Leopold Cohn, sagt in seiner Einleitung zu der deutschen Übersetzung der Werke Philos: „Einige Ansätze zu dem Lebenswerke waren schon vor ihm vorhanden, aber Philo ist der erste und einzige, von dem der systematische Versuch einer vollständigen Verschmelzung des jüdischen Glaubens und der jüdischen Moral mit der griechischen Philosophie wirklich gemacht ist.“ [4] Den richtigen Weg schlägt Lebreton ein. Er sammelt die Stellen, an denen Philo sich auf Vorgänger beruft, und kommt so zu einer begründeten Ansicht über die Doktrin dieser „tiefer forschenden Männer“, wie Philo sie zu nennen pflegt.

Bemerkenswert ist in diesen Lehren die Verwendung der Allegorie in der Schriftauslegung und die Lehre vom Logos. Eine Stelle interessiert uns hier besonders. Der „Ort“, an welchem Jakob die Himmelsleiter sah (Gn 28, 10—22) bedeutet den Logos; die „Sonne“, nach

---

v. Chr., ebd. 1908, 29, vgl. auch Hackspill, Étude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du nouveau testament, RB X (Paris 1901) 377: Philon lui-même rapporte des citations de quelques-uns de ses prédécesseurs alexandrins, dans lesquelles il est question du „Logos divin“.

[1] Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandria, Paris 1908, II.

[2] Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2], Berlin 1906, 504.

[3] Schwartz, Aporien im vierten Evangelium, in NGWG 1908, 546: „Die ganze Denkweise ist nicht sein persönliches Eigentum.“ Dazu noch Mead, Philo von Alexandrien und die hellenistische Theologie, Vierteljahrschrift für Bibelkunde, Talmudische u. Patrist. Studien III 2, Leipzig 1908, 183 f: „Die Schriften unseres Alexandriners stehen einfacherweise nur am Ende einer langen Reihe von Vorgängern“, und vorher Edersheim, Philo, in Smith's and Wace's Dict. of Christian Biography 1887, 362. Einen Überblick über Philo und das gemeingläubige Judentum gibt ganz kurz Hart, Philo and the Catholic Judaism of the First Century, in JThS XI (London 1909) n. 41, p. 25—39.

[4] Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung I: Die Werke Philos von Alexandrien I, Breslau 1909, 10.

deren Untergang der Patriarch
hatte, ist das Symbol der sinnliche
Der Asket findet den Logos, die
und menschliches Wissen in il
Vernunft bemächtigt sich der
verzweifelt und in der Finstern
kommen soll[1]. Die eine Stelle
Hauptcharakteristika philonische
griechischen Schriften vertreten
der Schrift und die reiche Benü
andere interessante Ansicht von
aufmerksam: Es war bei ihnen s
Worte und Kräfte, Engel zu ne
in der Weisheit Salomons (18,
der Ägypter schlug, Gottes allm

So ganz vereinzelt steht als
jüdischen Vorgängern einen Logo
nunftlicht bezeichnet, durch des
Seele zur Gottesschau aufsteigt[2]
tisch mit den Engeln, die Gotte
Menschen helfen, sie belohnen u
träge vermitteln. Der Logos ha
Heilandes, d. i. eines erleuchtend
Gott und den Menschen.

Auf die Logoslehre des Ph
gegangen werden, als sie für die

---

[1] Lebreton, Études CVI 767,
Der Elemente vorphilonischer Judenphi
Philons Schriften aushebt, sind es nati

[2] Schwartz a. a. O. 549.

[3] Damit bestätigt sich eine Vermu
schreibt: „Nach Philo ist der λόγος (=
aussetzung dieser Redeweise, welche l
Zenner verwendet dann diese Vermut
Wahrheit bestätigt, zur Erklärung de
Äthiopischen übersetzten Weisheitslied
Weisheit) nicht gesehen, Taman nicht
die nach Weisheit forschend die Erde
Haus, wie breit die Stätte seiner Sch

[4] Sie ist ja heutzutage bekannter
ausgabe seiner Werke, der sich jetzt di
schließt, sodann durch die zahlreichen D

Allerdings, wie über die Stellung Philos in der Judenschaft, so herrscht auch über den Charakter seiner Doktrin keine Einigkeit. Dem einen ist der Alexandriner ein Stoiker, wegen seiner stoischen Sprechweise, dem andern gilt er als Platoniker, dem dritten als vollständiger Jude, der sich mit den verschiedenfarbigsten „Fetzen" griechischer Philosophie sein Kleid verbrämt[1]. Je nachdem wird dann sein Logos als pantheisierende Weltvernunft, als platonische Ideenwelt oder lediglich als jüdische Vorstellung vom Worte Gottes im Sinne der oben erwähnten Engellehre angesehen.

Das eine ist sicher. Philos Logos ist nicht nur das ausgesandte Wort Gottes, sondern trägt auch den Charakter der alttestamentlichen „Weisheit", ist somit auch Denken Gottes, und zwar vorbildendes, weltschöpferisches Denken[2]. Dadurch unterscheidet er sich vom ägyptischen und griechisch-mythologischen Logos-Thot-Hermes und stellt sich in eine Reihe mit dem stoischen vernünftigen Weltfeuer und mit der platonischen Idee. Wie diese beiden philosophischen Gebilde, so ist auch der philonische Logos Prinzip der Weltgestaltung, aber in anderer Weise. Er ist nicht immanente Weltvernunft wie der Logos der Stoa, vielmehr ist an Stelle des stoischen Monismus der platonische Dualismus getreten; aber der Logos ist auch nicht eine für sich bestehende Größe wie die Ideenwelt der älteren platonischen Philosophie[3], er ist vielmehr die Gedankenwelt des persönlichen Gottes, welchen die mosaische Religion den Philo kennen gelehrt hat[4]. Mit Recht macht Heinze darauf aufmerksam, welch große Bedeutung

---

[1] Über Einflüsse hellenistischer Mysterienreligionen auf Philo siehe Bousset a. a. O. 517—522.

[2] Lebreton a. a. O. 769. Zeller, Philosophie der Griechen III 2[3], Leipzig 1881, 375 ff. Drummond, Philo Judaeus, or the Jewish Alexandrian philosophy in its development and completion II, London 1888, 171 ff.

[3] Im Timäus steht die Gottheit neben den Ideen, deren oberste τὸ ἀγαθὸν ist. In der Republ. VI 19, 7 (517 B/C) wird dann τὸ ἀγαθὸν als Grund alles Seins mit dem Θεῖος νοῦς des Philebos identisch. Rohde, Psyche II[4], Tübingen 1907, 282 A. 4.

[4] Was Philo vom biblischen Judentum hat, ist nach Lebreton (a. a. O. 770) das Folgende: „Der Glaube an einen persönlichen Gott, welcher vorsorgt [De opificio 171 (I 60) προνοεῖ τοῦ κόσμου ὁ θεός], vergilt, mit den Menschen verkehrt und durch die prophetische Inspiration ihnen seinen Willen bekannt gibt oder ihnen seine Größe enthüllt." Über Welt, Seele, Tugend und Glück holte er sich Rat bei den Griechen, Plato und der Stoa. Viel weiter dehnt Schwartz (NGWG 1908, 538 ff) seine Untersuchungen über Echtjüdisches bei Philo aus, ohne aber der Bedeutung Philos für die Verschmelzung griechisch-jüdischen Denkens ganz gerecht zu werden. Ähnlich Mead a. a. O. 184.

diese Umbildung der platonischen Ideenlehre für die Zukunft bekommen hat[1]. Bréhier aber nennt die ganze Komposition des philonischen Logos einen „bizarren Synkretismus", in welchem der stoische Begriff des Welterhalters, der heraklitische des „Teilers" oder „Trenners" der Dinge und Gegensätze, der platonische des intelligiblen Wesens einen seltsamen Bund eingegangen haben[2]. Schmeckel hat gezeigt, daß diese Verbindung schon bei Poseidonius (um 150 v. Chr.) angebahnt war, indem hier die platonischen Ideen mit den stoischen Weltenergien, den λόγοι σπερματικοί, und mit den pythagoreischen Zahlen identifiziert wurden[3]. Der Fortschritt Philos darüber hinaus aber ist, daß er dies alles zu wirksamen Gedanken des persönlichen Gottes gemacht hat und somit zugleich die andere Seite des stoischen Logosbegriffs, den λόγος ὀρθός, als Quelle der Tugenden und der menschlichen Weisheit begreiflich erscheinen läßt[4].

---

[1] Grabmann (Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, 68) erwähnt diese „Korrektur der platonischen Ideenlehre . . . im Sinne von vorbildlichen Gedanken Gottes" als Beispiel für die Korrektur griechischer Doktrinen durch die christliche (!) Spekulation. Übrigens hat auch der jüdische Midrasch Bereschith R. c. 1 schon das Beispiel, mit welchem Philo seine Ideenlehre erläutert, nämlich das Beispiel vom König und Baumeister, der den Plan zu seinem Bau zuerst erkennt und dann danach ihn ausführt. Vgl. Cohn, Die Werke Philos I 33 A. 1.

[2] Heinze in Überwegs Grundriß I[9], 388. Bréhier a. a. O. 89—97. v. Hertling nennt diese neue Ideenlehre die „von selbst gegebene Umprägung der ursprünglichen Lehre". „Man (nämlich die christlichen Theologen) vergaß, daß sie je in einem andern Sinne verstanden worden waren. Daß die Ideen Gedanken Gottes sind, gilt als Platos eigene Meinung" (Rede über Christentum und griechische Philosophie, Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten, München 1900, 70 f).

[3] Schmeckel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892, 430 f.

[4] Siehe die Analyse der Elemente des philonischen Begriffs bei Bréhier a. a. O. 97. Sie ist übrigens lange vor Bréhier von Rippner in der Monatsschrift für Gesch. und Wiss. des Judentums XXI (1872) 289—305 gemacht worden, in Opposition und Ergänzung zu Heinze. Über Zeller, der den Stoizismus nur als die Außenseite der philonischen Sittenlehre bezeichnet, geht Rippner hinaus, indem er sagt, daß der Stoizismus auch in der Logoslehre, überhaupt in der ganzen philonischen Philosophie die Außenseite und nicht mehr bilde (S. 301), sofern Philo die damals allgemeine stoische Terminologie rede. Aber im übrigen gelte: Φίλων πλατωνίζει. „Der Philonismus ist eine durch die Kritik des Aristoteles, durch den dynamischen Pantheismus der Stoa und durch die Gottheitslehre des Judentums bedingte Modifikation der platonischen Ideenlehre" (ebd.). Der Logos als ἰδέα ἰδεῶν ist platonisch, als Inbegriff der Kraft stoisch, als λόγος τομεύς, d. h. als scheidende Kraft, die im Urstoff wirkt, heraklitisch, als Gott unter bestimmter Beziehung jüdisch-monotheistisch (S. 303 ff). Vgl. die Zergliederung des philoni-

Und hier beginnt die Heilsbedeutung des philonischen Logos. Der Logos als Gedanke und Werkzeug Gottes, als Vorbild der Welt und zugleich als das Siegel, das Gott der Welt aufgedrückt hat, ist ein Mittler zwischen Gott und der Welt, nicht Gott, nicht Weltsubstanz, aber an beiden teilnehmend und beide verbindend[1]. Dunkel bleibt dies Verhältnis. Ja es ist so recht eigentlich die Achillesverse des philonischen Systems, daß er nicht zu sagen vermag, wie der immaterielle Logos, die Idee, sich einer Materie aufdrücken und sie sich ähnlich machen kann, wie der Teilnehmer an der göttlichen Natur zugleich der Welt und dem Menschen immanent ist[2]. Aber das gewinnt Philo: sein völlig transzendenter, unnahbarer Gott kommt durch den Logos in Verbindung mit dem Menschen, offenbart sich durch denselben, wie die Sonne durch den Glanz geschaut wird[3]. Der Logos war es, wenn es in den biblischen Berichten heißt, Gott habe sich den Menschen gezeigt und mit ihnen gesprochen[4], er ist das himmlische Manna, das die Kinder Israels in der Wüste des Lebens essen, er ist der Fels, aus dem sie Honig saugen und Öl (Dt 39, 13)[5], der

schen Logosbegriffs in seine Elemente bei Hackspill in RB X (1901) 380 f. Schwartz dagegen hält all das für aussichtslos, da die verschiedenen Elemente hartnäckig dem Versuch, sie zu einer einheitlichen Lehre zusammenzuordnen, widerstehen. „Kratzt man aber die philosophische Tünche ab . . . dann schwinden die Widersprüche, und das Bild des Juden tritt hervor" (S. 537 f).

[1] Z. B. De opificio mundi 24 (I 7): οὐδὲν ἂν ἕτερον εἶποι τὸν νοητὸν κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος . . . 25 (ebd.): δῆλον, ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγὶς . . . αὐτὸς ἂν εἴη ὁ θεοῦ λόγος — De somniis II 188 (III 289): μεθόριός τις θεοῦ φύσις, τοῦ μὲν ἐλάττων, ἀνθρώπου δὲ κρείττων . . . ἆρα γὲ θεός; οὐκ ἂν εἴποιμι . . . οὔτε ἄνθρωπος, ἀλλ' ἑκατέρων τῶν ἄκρων, ὡς ἂν βάσεως καὶ κεφαλῆς, ἐφαπτόμενος. Vgl. De mutat. nomin. 135; De fuga 12.

[2] Lebreton in Études CVI 781.

[3] Gottes Transzendenz, z. B. De confusione linguarum 134 (II 254): προσιέναι γὰρ ἢ ἀπιέναι . . . ἢ συνόλως τὰς αὐτὰς τοῖς κατὰ μέρος ζῴοις σχέσεις καὶ κινήσεις ἔσχεσθαι καὶ κινεῖσθαι τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐστὶν ἀσέβεια. — De sacrificantibus (Mangey II 261): οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον. — Logos als Offenbarer, De vita Mosis II 128 (IV 230): ὅ τε γὰρ τῆς φύσεως λόγος ἀληθὴς καὶ δηλωτικὸς πάντων . . . Logos als Abglanz, Bild und Engel Gottes, De somniis I 239 (III 255 f): καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι καὶ τὰς περὶ σελήνην ἅλως ὡς αὐτὴν ἐκείνην, οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν.

[4] Philonische Exegesen zu alttestamentlichen Theophanien bei Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese 143 f.

[5] Quod deterius potiori insidiari solet 115—118 (I 284 f). 115: μέλι ἐκ πέτρας καὶ ἔλαιον ἐκ στερεᾶς πέτρας. Dt 32, 13 erklärt Philo πέτραν . . . ἐμφαίνων σοφίαν θεοῦ. Die Weisheit aber deckt sich bei Philo zumeist mit dem Logos,

Lehrer und Ernährer der Menschen[1], Gottes wahrer Priester[2], der Welt älterer Bruder, weil Gottes erstgeborner Sohn[3], der Menschen unsterblicher Vater[4], ihr nachzuahmendes Ur- und Vorbild, dessen Nachahmung, wenn nicht zur Kindschaft Gottes, so doch zur Kindschaft des heiligsten Logos führt[5]. „Er ist es, der den Krieg zerstört, unsere Mutlosigkeit und Verzweiflung zerstreut und den Frieden des Lebens verkündet.“[6]

Er ist — wenn die Deutung der allerdings unklaren Stelle richtig ist — noch mehr: Wie man durch ihn erst zur wahren Gotteserkenntnis gelangt[7], so bringt durch ihn die Welt Gott ihre Anbetung und Opfer dar, denn es ist nötig, daß, wer dem Vater des Weltalls opfert, den vollkommenen Gottessohn als Fürsprecher bei sich habe zur Nachlassung der Sünden und Herbeiführung des Guten[8].

---

wenn er sich auch oft widerspruchsvoll darüber äußert; jedenfalls aber sagt er 118 (285): τὴν πέτραν ταύτην ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος καλεῖ μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον . . .

[1] Quod Deus sit immutabilis 134 (II 85). ἐπίτροπος ἢ πατὴρ ἢ διδάσκαλος.

[2] Leg. alleg. III 82 (I 131). ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος κλῆρον ἔχων τὸν ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ καὶ ὑπερόγκως καὶ μεγαλοπρεπῶς λογιζόμενος.

[3] Quod Deus sit immutabilis 31 (II 63) ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ . . . τὸν γὰρ πρεσβύτερον — νοητὸς δ' ἐκεῖνος . . . παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.

[4] De confusione linguarum 41 (II 237) . . . πατέρα οὐ θνητόν.

[5] De confusione linguarum 146 (II 257): κ'ἂν μηδέπω μέντοι τυγχάνῃ τις, ἀξιόχρεως ὤν, υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι, κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον . . . καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραὴλ προσαγορεύεται. Καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλά τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνος αὐτοῦ λόγου τοῦ ἱερωτάτου.

[6] De Cherubim 37 (I 179): ἐὰν οὖν πάλιν καθελὼν ἐκεῖνος τὸν πόλεμον καὶ τὰς ἐπ' αὐτῷ συννοίας καὶ κατηφείας σκεδάσας εἰρήνην ἐπικηρυκεύσηται βίου . . .

[7] Leg. alleg. III 82 (I 131): Der Logos bringt, ein anderer Melchisedech, Wein statt Wasser, d. h. die wahre Gotteserkenntnis statt der falschen, τὸ μὴ ταπεινῶς καὶ χαμαιζήλως ὑπερμεγέθως δὲ καὶ ὑπεραύλως καὶ ὑψηλῶς νοεῖν περὶ θεοῦ ἔμφασιν τοῦ ὑψίστου κινεῖ.

[8] De vita Mosis 133 (IV 131): Τοῦτον τὸν τρόπον ὁ ἀρχιερεὺς διακοσμηθεὶς στέλλεται πρὸς τὰς ἱερουργίας, ἵν', ὅταν εἰσίῃ τὰς πατρίας εὐχάς τε καὶ θυσίας ποιησόμενος, συνεισέρχεται πᾶς ὁ κόσμος. Folgt eine allegorische Erklärung des Priesterkleides als Bildes der Welt ähnlich derjenigen in Sap. Sal. 18, 24, schließend mit der Deutung des Logeion Dann (ebd. 134): ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερώμενον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ πρός τε ἀμνηστίαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν. Die Stelle versteht Lebreton (Origines du dogme de la Trinité 503) mit Drummond und andern nicht vom Logos sondern vom Kosmos; auch Cohn (Die Werke Philos 329[1]) verteidigt diese

Den Aufstieg der Seele zu Gott beschreibt Philo verschieden. Mit Recht bemerkt Rohde, daß diese Partie des philonischen Systems ganz von Platos Geist beherrscht ist[1]. Selbst die drei Stufen, die später in der Mystik so berühmt werden, finden sich in verschiedener Darstellung bei Philo. Auf der zweiten umleuchtet der Logos die Seele, die vollkommene Seele gelangt dadurch zur dritten Stufe, zum Anblick Gottes[2].

Oben wurde gesagt, daß der Logosbegriff bei Philo die Weisheit Gottes, den Gottesgedanken bezeichne. Es geht aber zu weit, den Sinn von Wort gleich Machtwort, Befehlswort Gottes ganz aus dem philonischen Begriffe fernzuhalten[3]. Durch den Logos spricht Gott in der Seele des Weisen und macht ihn besser und heilt ihn und verpflichtet ihn seinerseits, die tiefer Stehenden zu belehren und zu bessern. So bekommt der Logos auch als Wort Gottes eine Bedeutung für die Heilslehre[4].

Kommen wir endlich zu der Frage nach der Persönlichkeit des Logos, den Philo als Gottessohn, zweiten Gott, Mittelwesen zwischen Gott und Welt, himmlischen Menschen, Engel, Paraklet, Hohenpriester, Manna, Felsen, Quelle usw. bezeichnet! Bréhier hält die Frage für falsch gestellt; Heinisch betont mit Recht, daß Philo selber sie sich nicht gestellt und darum auch nicht beantwortet hat. Anathon Aalls Urteil deckt sich mit demjenigen Heinischs und erklärt den philonischen Logos für eine Gestalt, die aus einer besondern metaphysischen Situation erzeugt ist und darum auch seine eigene Natur an sich trägt. Unter den vollen Begriff der Persönlichkeit, wie er in unserem Denken maßgebend ist, darf der philonische Begriff nach

---

Auffassung gegen Zeller. Aber da unmittelbar vor dem ἀναγκαῖον γάρ gesagt wird, der Hohepriester trage das „Logeion“ als „ein Bild der das All zusammenhaltenden und ordnenden Kraft“, diese aber der Logos ist, so kann das § 134 Gesagte doch sehr wohl auf den Logos bezogen werden; unzweideutig ist die Sache nicht.

[1] Rohde, Psyche II[4] 378 A. 2.

[2] Hierüber Bréhier a. a. O. 100 f.

[3] Insofern bedarf Lebreton (Études CVI 769) einer Einschränkung, während anderseits auch die Auffassung von E. Schwartz zu weit geht, der den ganzen griechischen Einschlag bei Philo nur für Tünche hält und nur den Sinn „Wort“ bei Philos Logos gelten läßt. Schwartz betrachtet die Hereinbeziehung der platonischen Ideenlehre für etwas Äußerliches, das die innere Verbindung von Gn 1 und Prv 8, vom weltschaffenden Wort und der Weisheit überkleidet. Gewiß, aber da diese Identifizierung von Wort und Weisheit für den Gehalt des philonischen Logos bedeutsam ist, so hat ihre philosophische Begründung durch den κόσμος νοητός ebenfalls ihre Bedeutung. Schwartz in NGWG 548.

[4] Bréhier a. a. O. 101—107.

Aall nicht eingeordnet werden. Lebreton erklärt die Logosgestalt als Personifikation[1]. Gegenüber dem Einwand, daß die nur personifizierten Kräfte Gottes bei Philos transzendentem Gottesbegriff nicht so mit der Welt verknüpft sein könnten wie der Logos und die Logoi, führt er Stellen an, in welchen für solche generelle und aprioristische Urteile über Philo sich Schwierigkeiten darbieten, die zur Reserve mahnen. Vielleicht ist die Lösung, meint Lebreton, folgende: Philo unterscheidet das vollkommene Wesen Gottes, wodurch er uns überragt, und die uns betreffende Tätigkeit Gottes, wodurch er zu uns in Beziehung tritt; so begreift man besser, wie die göttliche Wesenheit für die Welt unzugänglich ist, und wie die Welt dennoch gleichsam an Gott hängt durch die Beziehungen, die sie mit ihm verbinden. Diese Unterscheidung des Absoluten und Relativen in Gott hat Philo nie klar ausgesprochen, aber sie liegt wohl im Sinne seiner Gedanken und ist vielleicht die einzige Erklärung für die Antinomien seiner Schriften[2]. — Man wird gestehen, daß Lebretons Erklärung etwas Bestechendes hat. Indes ist es ja gerade des Historikers Aufgabe, nur festzustellen, was sich wirklich als die Erkenntnis ermitteln läßt, bis zu welcher ein Denker in einer früheren Zeit fortgeschritten ist; ihm nachträglich seine Schwierigkeiten zu lösen helfen, fällt außerhalb der historischen Forschung. Als Hypothese jedoch verdient Lebretons Lösung Beachtung.

Unser Ergebnis ist, daß über die Persönlichkeit, oder auch nur über den Grad von Selbständigkeit, den Philo seinem Logos zuschreibt, nichts auszumachen ist, weil er die Auskunft darüber verweigert, daß aber der ganze Begriff nicht nur kosmologisch, sondern vorab religiös von großer Bedeutung ist: der Logos vermittelt zwischen Gott und der Seele, ist Gottes Ebenbild und der Seele Vorbild, bringt ihr Gottes Offenbarung, Gebote und Hilfe und trägt zu

---

[1] Bréhier a. a. O. 107. Heinisch, Griechentum und Judentum 30. Aall, Der Logos 217. Lebreton a. a. O. 788—794. Ähnlich wie die erstgenannten urteilt Loofs, Leitfaden zum Studium der DG[4], Halle 1906, 64. Die Frage, ob dieser hypostatische Logos als Persönlichkeit gedacht sei oder nicht, formuliert ein Dogma, das hier wie bei den Kräften für Philo nicht besteht.

[2] Lebreton a. a. O. 793 f. Die Lösung sucht Schwartz ähnlich wie Lebreton durch Hinweis auf die (S. 546 f) „Superstition des späteren Judentums, die den Gottesnamen nicht in den Mund zu nehmen wagte". „Im Grunde" seien Engel, Kräfte und Logos „eben immer Manifestationen Gottes von ebenso unendlicher Mannigfaltigkeit, wie seine Allmacht . . . unbegrenzt ist". S. 548: Sie „sind dasjenige am göttlichen Wesen, das von den Menschen erfaßt werden kann, daher für Philo wenigstens identisch".

Gott der Seele Gebete und Opfer fürbittend hinauf. Dabei ist er als allegorisches mythologisches Wesen verwandt der Gestalt des Hermes, wie wir sie aus Cornutus kennen gelernt haben, oder den verschiedenen ägyptischen Göttergestalten, welche bei Plutarch als Allegorien seines Logosbegriffes vorkommen[1]. Ob Philo mit seinen Anschauungen weite Kreise zu Gesinnungsgenossen hatte oder nicht, ist nicht mehr festzustellen, jedoch geht die heute mancherorts beliebte Isolierung zu weit, wie Lebretons Untersuchung über seine jüdischen, von ihm selbst genannten Vorläufer uns gezeigt hat.

2. Die biblische Weisheitslehre.

Nicht die Geschichte der alttestamentlichen Weisheitslehre soll hier im Überblick gegeben werden, sondern nur eine Skizze dessen, was im ersten christlichen Jahrhundert als Resultat der Entwicklung vorlag. Einleitungsfragen nach Zeit, Abfassung, Quellen der Weisheitsliteratur sowie nach etwaigen Beeinflussungen von außen scheiden damit aus unserer Untersuchung aus. Was wir voraussetzen, ist die Existenz der gesamten alttestamentlichen Weisheitsliteratur zur Zeit Christi inklusive des Baruchbuches und darin auch des Verses 3, 38[2] (Danach wurde sie auf Erden gesehen und wandelte unter den Menschen). Bezüglich des Textes der hebräisch geschriebenen Weisheitslieder stützt sich das Folgende auf die Rekonstruktion und Übersetzung, welche Hontheim für Job, Zenner für Sirach und Baruch geliefert haben[3]. Zweifelhaft bleibt es allerdings, ob dieser Text zur

[1] Eine Vergleichung der verwandten Einzelzüge bei Bréhier a. a. O. 107 bis 112.

[2] Den Beweis für die letztgenannte Voraussetzung hat meines Erachtens Zenner (ZKTh 1897, 551—558) vollständig erbracht. Allerdings lautet der Vers: „Seitdem ist sie unter den Menschen zu finden und ist geworden wie ein Mensch", und Zenners Erklärung: „Seitdem, d. h. seit Gott im Gesetze die Weisheit Israel verliehen hat"; wie ein Mensch, d. h. wie einer „von dem man sagen kann: da und da wohnt er, dies ist der Weg zu ihm, so und so hat man es anzustellen, um ihn zu finden und seines Rates teilhaftig zu werden. Die Aussage steht in Beziehung zu der früher hervorgehobenen Notwendigkeit, über die ganze Schöpfung hin nach der Weisheit aufs Unbestimmte und resultatlos zu suchen und zu forschen. Selbstverständlich handelt es sich im Kontexte nicht um eine eigentliche Menschwerdung (Inkarnation) der Weisheit." Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes III[4] 460) setzt Baruch nach 70 n. Chr. In seiner Bibliographie fehlt Zenners Untersuchung.

[3] Hontheim, Bemerkungen zu Job 28, ZKTh 1902, 385—393. Zenner, Zwei Weisheitslieder, Bar 3, 9 bis 4, 4 und Ekklesiastikus 24, ZKTh 1897, 551—558.

Zeit Christi noch so in Palästina gelesen wurde und ob für das erste christliche Jahrhundert eine Unterscheidung zwischen hebräischer, palästinensischer Weisheitsliteratur und griechischer, ägyptischer auch für die Textformen noch in Betracht kommt. Wahrscheinlich sind beide Texte in beiden Zentren des Judentums noch vertreten gewesen, wie ja auch der hebräische Sirach im griechischen Ägypten entstanden ist, so daß eine gemeinsame Behandlung der gesamten Weisheitsliteratur mit Zugrundelegung des hebräischen und Berücksichtigung des griechischen Textes ohne geographische Unterscheidungen für unsere Zwecke gerechtfertigt sein dürfte[1].

Der Gegenstand der hebräischen Weisheitslieder ist die Weisheit als göttliche Eigenschaft, die der Mensch durch Offenbarung kennen lernen und durch Nachahmung für sich gewinnen soll. Die poetische Schilderung in Job und Baruch hebt besonders ihre Verborgenheit hervor, aus der sie nicht mit menschlichem Scharfsinn entdeckt werden kann. „Wohl hat das Silber eine Grube, einen Fundort das Gold, wo man es wäscht, — das Eisen gewinnt man aus der Erde, und aus dem Gestein schmilzt man das Kupfer, — nirgends bleibt etwas verborgen im Dunkel, auch den letzten Winkel durchforscht man" (Job 28, 1—3). So hebt das Weisheitslied des Jobbuches an. Strophe und Gegenstrophe variieren dies Thema weiter. Dann kommt die Zwischenstrophe mit der Frage (Job 28, 12—13): „Die Weisheit aber, wo findet sie sich, an welchem Ort gewinnt man die Vernunft? — Es kennt kein Mensch den Weg zu ihr, sie findet sich nicht bei den Lebenden auf Erden" (griech.: nicht im Lande derer, die wollüstig leben). Nachdem dieser Gedanke weiter ausgesponnen ist,

---

Die Chorliedertheorie Zenners scheint mir wohlbegründet zu sein. Übrigens hat sie eine bemerkenswerte Zustimmung dadurch gefunden, daß der Knabenbauersche Kommentar zu Sirach im Cursus Sacrae Scripturae (Paris 1902, 262 ff) an Zenners strophische Redaktion anschließt, daß ferner Condamin, RB X 1901, 352 ff, auf Grund der Theorie Zenners, Chorlieder bei den Propheten fand, die in ihrem Aufbau derselben entsprachen.

[1] Aicher, Das Alte Testament in der Mischna (BSt XI 4, Freiburg 1906, 14 f) nimmt einen Buchkanon, der in Palästina die alexandrinische Literatur ausschließt, erst seit der Pharisäerzeit an. Aber der Kanon galt nur für die synagogale Lesung. „Diese Zweckbestimmung schloß selbstverständlich kein Verbot der übrigen Bücher zur Privatlektüre in sich. Daraus erklärt sich, daß man bis in die talmudische Zeit Sirach las, daß 4 Esra neben den kanonischen Schriften die Geheimschriften hochhält und daß Josephus und das Neue Testament sogar Apokryphen benützen." Über Alexandrien sagt Aicher: „Es ist sehr wahrscheinlich, daß es in Alexandrien keinen Buchkanon gegeben, und das wäre der palästinensische vorpharisäische Standpunkt."

schließt die Zwischenstrophe mit derselben Frage, mit der sie begonnen (Job 28, 20). Die zweite Strophe und Gegenstrophe geben die Antwort: „Verhüllt ist sie den Augen aller Erdenbewohner, auch den Vögeln am Himmel ist sie verschlossen — Hölle und Totenreich bekennen: Nur ein Gerücht von ihr drang an unser Ohr. — Gott weiß den Weg zu ihr, er nur kennt ihren Ort und Ursprung — Er blickt ja bis zu der Erde Enden, alles, was unter dem Himmel ist, schaut er — Als er bestimmte der Winde Zug, der Wasser Lauf mit dem Maße regelte — Als er bestimmte ein Gesetz dem Regen und eine Bahn dem Donnerstrahl — Da schaute er auf sie und sprach sie aus, schrieb sie vor und wachte darüber. — Auch dem Menschen gebot er: Merke! Den Herrn fürchten, das ist Weisheit, und das Böse meiden ist Vernunft“ (Job 28, 21—28).

Das volle Verständnis der Einzelprobleme dieses Kapitels wird tatsächlich erst durch die Zennersche Chorliedertheorie erschlossen, wie Hontheim im einzelnen gezeigt hat. Jedenfalls erweist sich danach das Ganze als echt hebräische Poesie, als ein Hymnus über den Grundgedanken: „Groß ist die natürliche Weisheit des Menschen, aber die wahre Weisheit hat er nicht in sich; sie findet er nur im Anschluß an Gott.“ „Das Glück des Menschen auf Erden besteht in einer Teilnahme an der ungeschaffenen Weisheit durch Betrachtung und Beobachtung des göttlichen Gesetzes.“ [1]

Dasselbe Thema, nur mit Anwendung auf das in Knechtschaft geratene Volk, behandelt das Weisheitslied des Baruchbuches, welches Zenner aus der äthiopischen Übersetzung rekonstruiert; ihr gegenüber erscheint der griechische Text als stark überarbeitet, ohne daß jedoch der Gedankengehalt sich änderte. Es ist lediglich reichere Ausführung nebensächlicher Dinge, was der Grieche hinzufügt. „Was ist es mit Israel, und warum befindet es sich in der Fremde?“ (Bar 3, 10), fragt der Prophet. Die Antwort liegt darin, daß Israel die wahre Weisheit verlassen und damit selber gottverlassen geworden ist (3, 12 f). Nun will er das Volk lehren, wo sie wieder zu finden ist. Die Gegenstrophe (3, 15—21) schildert ihre Verborgenheit. Die Menschen erkannten den Weg zu ihr nicht. „In der Wechselstrophe (3, 22—30) amplifizeren die beiden Chöre den Gedanken, daß die Weisheit unerreichbar scheine.“ Die zweite Strophe weist nun den

[1] Hontheim 390. Sehr schön stellt Hontheim das Weisheitslied in den Gesamtzusammenhang des Jobbuches hinein und fragt dann mit Recht (S. 389): „Was soll man nun dazu sagen, wenn viele Kritiker gerade dieses Kapitel als spätere Zutat ausmerzen?“

Menschen an Gott (3, 31—33): „Da ist keiner, der den Weg zu ihr wüßte, der auf ihren Pfad merkte. — Nur der Allwissende hat sie erkannt, sie ergründet in seiner Einsicht, — Er, der die Erde schuf und das Weltall, der sein Licht entsendet, daß es dahin eilt, — (3, 32c, 34 und 35 bleiben weg, dann 36): Dieser unser Gott, dem kein anderer vergleichbar ist, er hat jeglichen Weg der Weisheit ergründet, — Und er hat sie verliehen Jakob seinem Knechte und Israel seinem Liebling." Die zweite Gegenstrophe (3, 38—4, 4) lehrt in eindringlichen Worten, wie die Weisheit zum Heile notwendig ist: „Seitdem ist sie unter den Menschen zu finden und ist geworden wie ein Mensch. Alle, die auf sie achten, werden leben; die sie verlieren, müssen sterben", und sie preist Israel um des Vorzugs, daß bei ihm die wahre Weisheit zu finden[1].

Stärker als in diesen beiden Liedern tritt die Personifizierung der Weisheit in den Weisheitsliedern des Spruchbuches (1, 1 bis 9, 18) hervor[2].

Im achten und neunten Kapitel, in welchen die in den ersten Kapiteln vorgetragenen Gedanken alle zum Teil wörtlich wieder erscheinen, treten Gruppierungen hervor, welche an die strophische Dichtungsart erinnern.

Die Weisheit tritt in Gestalt eines Wanderpredigers auf, der „auf den Höhen", „auf den höchsten Gipfeln", „auf den Wegen", „mitten auf den Landstraßen", „an den Toren der Stadt und in den Toren selbst" „redet" und „ruft" (8, 1—3, vgl. 1, 20 f): „O ihr Männer, zu euch rufe ich, und meine Stimme tönt zu den Menschenkindern. Ihr Kleinen merket die Schlauheit, und ihr Unweisen merket auf (vgl. 1, 4). Höret, denn ich rede von hohen Dingen, und meine Lippen öffnen sich, zu verkünden, was recht ist" (8, 4—6). Mag dieses Kapitel auch viel früher verfaßt sein, im ersten Jahrhundert, dem Zeitalter der stoischen Wanderprediger und der jüdischen Rabbinen, war diese Personifikation der göttlichen Weisheit für den Leser besonders plastisch. Aber am Schlusse des Liedes wird gezeigt, daß die jüdische

[1] Zenner a. a. O. 557.

[2] Leider habe ich nach einer entsprechenden Redigierung und Übersetzung bisher vergebens gesucht. Indes erleichtert Zenners Grundgedanke auch hier das Verständnis. Im achten und neunten Kapitel, in welchem die in den ersten Kapiteln vorgetragenen Gedanken alle zum Teil wörtlich wieder erscheinen, treten Gruppierungen hervor, welche an die strophische Dichtungsart erinnern. — Hackspill, Étude sur le milieu religieux et intellectuel du N. T., RB X (1901) 210. L'abstraction n'est plus absolument pure de tout élément concret, l'être logique et subjectif est prêt à entrer dans la realité objective.

Kirche der eigentliche Sitz des himmlischen Predigers ist: „Die Weisheit hat sich ein Haus gebaut“ (9, 7) in Israel; dort „opfert sie Schlachtopfer und mischt ihren Wein“, „richtet ihre Tafel und lädt“ die Menschen zu sich „auf das Schloß und die Mauern der Stadt“, ihr „Brot“ zu „essen“ und ihren „Wein“ zu „trinken“, d. h. zu „wandeln auf den Pfaden der Klugheit“ (9, 1—6). Der mittlere Teil, der Hauptteil des Liedes (8, 11—36), schildert den hohen Wert und das Alter der Weisheit Gottes; sie ist ewig (8, 23) und war bei der Weltschöpfung tätig (8, 24—30). Ihre „Lust“ aber ist es, „bei den Menschenkindern zu sein“ (8, 31), ihnen gibt sie „das Leben“, bringt sie „Glück“ und „Heil von dem Herrn“. Wer sie „hasset, liebt den Tod“; wer gegen sie „sündigt, verletzet seine Seele“ (8, 34—36).

Auch hier ist nicht mehr als in den beiden erstbesprochenen Liedern: Die Eigenschaft Gottes, „die Weisheit“, wird in ihrer ewigen Herrlichkeit gepriesen und die Menschen werden ermahnt, dort, wo sie zu finden, in der jüdischen Offenbarung, sie kennen zu lernen und durch Teilnahme, d. h. durch Nachahmung, die ihr entsprechende menschliche Weisheit sich anzueignen. Jedoch tritt hier mehr als in den andern Liedern die kosmologische Bedeutung der göttlichen Eigenschaft mit ihrer soteriologischen in Verbindung. Schon bei der Weltschöpfung war die Lust der Weisheit der Gedanke an die Menschen. Darum wendet auch jetzt noch Gottes Weisheit sich vorwiegend an diese seine Lieblinge, und umgekehrt sollen sie sich ihr zuwenden, dann und nur dann werden sie Heil, Seligkeit, Frieden finden. Der Ort aber, wo diese Weisheit erreichbar ist, ist die jüdische Kirche mit ihrer Offenbarung.

Abermals dasselbe Thema behandelt dann auch das Weisheitslied bei Jesus Sirach[1]. Die erste Strophe und Gegenstrophe (Sir 24, 5—19) legt der Weisheit ein hochpoetisches Lob ihres ewigen Ursprungs in den Mund. Ihr Hervorgehen aus Gott, ihr Walten über alle Schöpfung, ihr Suchen nach Wohnung bei den Menschen und das endliche Ruhefinden in Israel werden in herrlichen Bildern geschildert: „Ich ging hervor aus dem Munde des Höchsten und bedeckte die Erde wie Nebelgewölk — Ich hatte meine Wohnung in

[1] Ich lege auch hier den von Zenner a. a. O. redigierten Text des Kapitels Sir 24 zu Grunde, der lateinische Text mit seinen späteren Zutaten kommt für das erste Jahrhundert nicht in Betracht. Vgl. Kaulen, Einleitung in die Schriften des Alten Testaments[4], Freiburg 1899, 168 f; Knabenhauer a. a. O. 264; Zenner, ZKTh 1897, 554.

der Höhe, und mein Thron stand im Wolkendunkel — Ich allein umkreiste die Himmelswölbung und wandelte durch des Ozeans Tiefen — Die Wogen des Meeres und die ganze Erde und alle Völker fielen mir zu als Besitz — Bei diesen allen suchte ich eine Ruhestätte, suchte, wo ich weilen könnte. — Da gab mir der Schöpfer des Weltalls Weisung, der mich geschaffen, machte fest mein Zelt — Und er gebot: Bei Jakob soll deine Wohnung sein und bei Israel dein Erbteil." — Soweit die Gedanken der ersten Strophe, die nun von der ersten Gegenstrophe wiederholt und variiert werden. Die Richtigkeit der Zennerschen Erklärung springt gerade hier deutlich in die Augen.

Die Wechselstrophe (24, 20—30) schildert das liebliche Wirken der Weisheit und fordert auf, zu ihr zu kommen. „Ich verbreite Duft, wie Zimmet und Balsam, lieblichen Wohlgeruch wie von kostbarer Myrrhe — Wie Galbanum und Onyx und Stakte und wie des Weihrauchs Duft im heiligen Zelt. — Ich strecke gleich der Terebinthe weit meine Zweige, und meine Zweige sind herrliche, liebliche Zweige. — Ich bin wie ein lieblich sprossender Weinstock, und meine Blüten bringen herrliche, reiche Frucht — Kommt zu mir, die ihr mein begehret, und sättigt euch von meinen Früchten. — Denn meiner gedenken ist süßer als Honig, mich besitzen besser als Honigseim. — Wer von mir genießt, wird immer noch mehr hungern, — Wer von mir trinkt, wird immer dürsten. — Wer auf mich hört, kann nicht zu Grunde gehen; wer mit mir arbeitet, geht nicht fehl."

Wer ist diese so hochbesungene Weisheit? In der zweiten Strophe und Gegenstrophe (24, 32—47) gibt der Dichter die Deutung: Es ist das Gesetz, das Moses gegeben, in ihm ist uns die himmlische Weisheit zugeströmt; wie ein Kanal, wie ein Strom, wie ein Wassergraben im Garten, so wirkt sie befruchtend; sie unterrichtet unablässig die Menschen, alle, die sie suchen, haben teil an ihr.

Dieselben Lobpreisungen und Mahnungen enthält schließlich auch das Weisheitsbuch Salomons. Nur tritt hier der polemische und apologetische Charakter neben dem rein kohortativen noch stärker, plastischer hervor als in den andern Werken. Man kann wohl sagen, daß der Leser dieses Buches in der hellenistischen Kulturwelt so ziemlich gegen alle außerjüdischen Weltanschauungen dieser Periode eine Polemik finden konnte. Die Ausdrucksweise ist vielfach ganz diejenige der hellenistischen Popularphilosophie, der Stoa[1]. Die

[1] Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit (Nickel, Alttestamentliche Abhandlungen I 4), Münster 1908, 105 ff.

Gesamtgliederung ist die der hebräischen Poesie[1], der Gedankengehalt aber ist die echt jüdische, begeisterte Lobpreisung des überlegenen Offenbarungsglaubens der Synagoge gegenüber all dem, was außer ihr als Lebensmaxime und Weltbetrachtung geboten wird. Man hätte eigentlich nie sich so sehr von dem hellenistischen Griechisch und der stoischen Ausdrucksweise blenden lassen sollen, daß man das Buch als Erzeugnis eines stoischen Juden oder gar des Philo betrachtete[2]. Die Gegensätze sind doch unverkennbar. Wer von den Systemen und volkstümlichen Weltanschauungen der hellenistischen Periode kommend in der Weisheit Salomons liest, der greift dies viel unmittelbarer mit Händen als unter andern Umständen. Wie stark die ägyptische Totenpoesie mitberücksichtigt ist, hat Zenner gezeigt[3]. Wie sehr die Stoa, das heidnische Mysterienwesen und ähnliches im Verlaufe der wirklich gottbegeisterten Schilderungen und Lobpreisungen angestreift wird, zeigt Heinischs Studie wenigstens zum großen Teil[4]. Aber dies geschieht nur, um desto mehr den Wert der wahren Religion, der jüdischen, herauszustellen.

Die Schilderung der göttlichen Weisheit charakterisiert Scheeben[5] folgendermaßen: „Während die Stellen Spr 8 und Sir 24 zunächst mit dem ewigen Ursprung der Weisheit aus Gott ihre göttliche Würde und Macht hervorheben, wird im Buche der Weisheit, welches wahrscheinlich der Zeit nach das letzte des Alten Testaments und darum die nächste Vorbereitung auf das Neue Testament ist, c. 7 ff förmlich ihre auf dem Ursprunge aus Gott beruhende göttliche Natur in der Wesensgleichheit und -Einheit mit dem Vater hervorgehoben und sie selbst als konsubstantiales Ebenbild Gottes in der herrlichsten Weise geschildert (7, 25 f). Be-

[1] Zenner, Der erste Teil des Buches der Weisheit, ZKTh 1898, 417.

[2] Für stoisch-platonischen Ursprung der Weisheitslehre unseres Buches plädieren Eichhorn, Bauermeister, Grimm, Heinze, Pfleiderer, Zeller, Farrard und Couard, Nachweise bei Heinisch a. a. O. 100 A. 3—7. Für die Abfassung durch Philo besteht eine bereits aus den ersten christlichen Jahrhunderten datierende Tradition; Heinisch 3. Wenigstens für die Zeit Philos erklären sich Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I² 51 ff und Schürer, Artikel „Alttestamentliche Apokryphen", RE I³ (1896) 653, sowie die Jewish Encyclopedia XII (1906) 538. Schwartz (NGWG 1908, 554) legt Wert auf den jüdischen Gedankengehalt des Buches, der nur der „hellenischen Philosophensprache" sich bedient. Schürer (III⁴ 505 ff) hebt auch den jüdisch-apologetischen Grundcharakter stark hervor, kommt aber (S. 507 f) doch wieder mit seinen weitgehenden Zugeständnissen an den Einfluß der griechischen Philosophie.

[3] A. a. O. 430 f. [4] A. a. O. 27 99 ff.

[5] Handbuch der katholischen Dogmatik I, Freiburg 1873, 793.

sonders werden diejenigen Attribute hervorgehoben, durch welche sie einerseits göttlich schön und liebenswürdig (7, 22 ff, 29), anderseits zur innigsten Verbindung und Gemeinschaft mit den Seelen befähigt und geneigt ist (8, 9 ff; 9, 4), also als die geistige Braut (8, 2) und die innere Lehrerin (7, 12 21 27; 8, 4 8 ff; 10, 9 ff) der Seelen erscheint."

Gewiß liegt in dieser Erklärung schon mehr, als der Jude des ersten christlichen Jahrhunderts ohne weiteres herauslesen konnte. Denn Scheeben liest das Buch bereits im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung, und mit Recht hebt Kardinal Franzelin hervor, daß in der gesamten Weisheitsliteratur des Alten Testaments noch keine sichere Unterscheidung gemacht wird zwischen derjenigen Person, von der die Weisheit als Eigenschaft ausgesagt wird, und der Person, die selber Weisheit genannt wird[1]. Aber trotzdem ist auch im Lichte der spätjüdischen Gedankenwelt mehr aus diesen Weisheitsschilderungen herauszulesen gewesen als nur poetische Personifikation[2]. Das Judenvolk der hellenistischen Zeit hat die Weisheit Gottes sich hypostatisch vorgestellt. Die Weisheit leuchtet aus der göttlichen Offenbarung; der fromme Jude „erwählte sie zu seinem Lichte, denn ihr Glanz ist unauslöschlich, und alles Gute kommt zugleich mit ihr" (7, 10 f). Die Weisheit ist's, welche die Welt geschaffen, denn sie ist „aller Dinge Künstlerin" (7, 21)[3]. Die Weisheit ist vor allem der große Heiland der Vor-

[1] De Deo Trino[3] 112: Quamvis enim, nondum supposita clara revelatione Novi Testamenti, fortasse in locis citatis (sc. Prv 8, Sap 7, Eccli 24) non satis constaret de distinctione inter personam eius, cuius dicitur Sapientia, et personam, quae ipsa appellatur Sapientia, hoc tamen mysterio iam cognito, quod Verbum et Sapientia hypostatica tanquam persona distincta gignitur a Patre, eandem veritatem etiam illic enuntiari nemo diffiteatur, qui perpenderit, non homines, sed Spiritum Sanctum, qui scrutatur profunda Dei, esse auctorem librorum Sanctorum. Vgl. Knabenbauer a. a. O. 264: In tali Sapientiae praeconio ea contineri, quibus Sapientia hypostatica designetur, theologi merito asserunt. Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Freiburg 1878, 35 und 51 ff.

[2] Hackspill, Étude sur le milieu religieux et intellectuel du N. T., RB X (1901) 214 f: Ni Dieu ni un de ses attributs ne peuvent facilement être son „émanation", son „reflet", ou son „image", ni se trouver „à côté de son trône". Et s'il y a dans la Sagesse — (à plus forte raison si elle est) un „esprit", on pouvait facilement regarder cet esprit comme concret, et voir en elle non plus une abstraction ou une être purement logique, mais une substance animée et intelligente.

[3] Heinisch a. a. O. 46.

zeit; von Adam angefangen, den sie „aus der Sünde herauszog“ und dem sie „Kraft gab, alles in Gehorsam zu erhalten“ (10, 2), bis auf den großen Propheten Moses war sie es, welche „den Gerechten gefunden und unsträflich vor Gott erhalten und ihm die (sittliche) Stärke bewahrt hat“ (10, 5), welche „von Schmerzen erlöst“ (10, 9) und „den Gerechten den Lohn ihrer Arbeit gab“ (10, 17). „Sie macht alles neu, begibt sich unter die Völker in die heiligen Seelen und machet Freunde Gottes und Propheten, denn Gott liebt keinen, als den, der bei der Weisheit seine Wohnung hat“ (7, 27 f).

Fassen wir die Charakteristika, die in diesen Worten der Weisheit beigelegt worden, in eine Synthese zusammen, so ergibt sich: Die Weisheit war in ihren Wirkungen ähnlich dem stoischen Logos, dem populären Hermes, den persischen Ameshas Spentas, dem philonischen Logos. Aber sie war in ihrem Wesen nicht pantheistisch und an einen materiellen Träger gebunden wie jener, nicht mythologisch und vieldeutig wie diese, sondern ganz einzigartig gefeiert als die hypostatische Weisheit des allein wahren, allein von Israel erkannten persönlichen Gottes[1].

Wie sehr diese Vorstellung der Weisheit in das religiöse Bewußtsein des Volkes übergegangen war, ergibt sich daraus, daß sie nicht nur in der biblischen Literatur, sondern auch in den apokryphen Schriften dieser Zeit begegnet[2].

3. Die Memralehre.

Eine letzte, der Logoslehre ähnliche Spekulation muß hier wenigstens gestreift werden: Die Lehre vom Memra, dem Worte Gottes, die uns aus späteren jüdischen Schriften, den Targumim, überliefert ist[3].

[1] Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter[2], Berlin 1906, 304 ff. Heinisch a. a. O. 99 ff.

[2] Bousset a. a. O. 396. Vgl. z. B. Henoch 42, 1—2 (Kautzsch, Alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen II 261): „Da die Weisheit keinen Platz fand, wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine Wohnung zu teil. Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu nehmen und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz.“

[3] Zum folgenden vgl. den Artikel „Memra“ von Kaufmann-Kohler in der Jewish Encyclopedia VIII, New York-London 1904, 464 ff. Adelbert Maier, Kommentar über das Johannesevangelium 120—123; Bousset a. a. O. 399; Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866, 269—277,

In der Bibel bedeutet das „Wort“ (hebräisch Dabar, Dibbur, Maamar; aramäisch: Memra; griechisch Logos oder Rhema) meist ein Sprechen Gottes an Patriarchen oder Propheten, oft auch das schöpferische Wort. Im ersten Sinne kommt es z. B. vor Gn 15, 1 (Gottes Wort an Abraham), Nm 12, 6 („Höret die Worte. —“) 23, 5 (Wort im Munde Bileams), 1 Kg 3, 21 (Wort Jehovahs), Am 5, 1—18 (Höret dies Wort . . .). Im zweiten Sinne finden wir es Ps 33, 6 („Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel“), 33, 9 („Denn er sprach, und sie wurden“), 147, 18 („Er sandte sein Wort“), 148, 8 („Die ihr sein Wort ausrichtet), 119, 89 („Dein Wort im Himmel“). Eine Verselbständigung des im erstgenannten Sinne gebrauchten Ausdrucks bis zum Charakter eines gesandten Boten findet sich Is 9, 7, alias 8: Der Herr sendet ein Wort nach Jakob, und es fallet auf Israel. Ähnlich Is 55, 10 f: „Und wie der Schnee und Regen vom Himmel fällt und nicht mehr dahin zurückkehrt, sondern die Erde tränkt und durchfeuchtet und fruchtbar macht, daß sie Samen gibt zum Säen und Brotessen, so wird's auch mit meinem Worte sein, das aus meinem Munde ausgeht. Es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern alles ausrichten, was ich will, und Gelingen haben in dem, wozu ich es sende.“ Eine viel schwächere Verselbständigung des Wortes im zweitgenannten Sinne finden wir Sir 42, 15 „Durch das Wort des Herrn entstanden seine Werke“, und ähnlich 3 Kg 3, 9 und Weish 9, 1. Im Sinne eines heilenden Wortes lesen wir Weish 16, 12: „Weder Kraut noch Pflaster machte sie gesund, sondern dein Wort, o Herr, welches alles heilt.“ Am stärksten ist die Personifikation 18, 14 ff: „Als tiefes Schweigen sich über alles verbreitete und die Nacht in der Mitte ihres Laufes war, da fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Thron, wie ein furchtbarer Streiter, mitten ins Land des Verderbens herab. Ein scharfes Schwert brachte deinen unzweideutigen Befehl; es kam und füllte alles mit Toten, es berührte den Himmel und stand zugleich auf der Erde.“

Die Mischna, die unter Antoninus Pius redigierte Sammlung der rabbinischen Überlieferungen aus der Zeit der Tannaim[1], d. i. der großen Lehrer der Jahre 300 vor bis 200 nach Christus[2], spricht von

---

und Hackspill a. a. O. RB XI 58—63. Weitere Literatur vgl. oben S. 10 A. 2 und 3.

[1] Aicher, Das Alte Testament in der Mischna, BSt IX 4, Freiburg 1906, 2.

[2] Ausführlich handelt über die Tannaim S. Funk, Die Entstehung des Talmud, Leipzig 1910, 44 ff und 71 ff.

den zehn Ma'amaroth (Worten), durch welche die Welt geschaffen wurde, und personifiziert Ma'amar und Dibbur noch weiter[1]. In den Targumim, den zum Teil schon vor der Tempelzerstörung entstandenen, im Lauf des zweiten Jahrhunderts nach Christus schon ziemlich häufigen aramäischen Bibelübersetzungen[2] erscheint Memra, das Sprechen Gottes, immer als die Erscheinung, die Kundmachung der göttlichen Macht, oder als Bote Gottes an Stelle Gottes selbst, wo immer die über Gott zu machende Aussage nicht im Einklang zu stehen scheint mit der Würde und Geistigkeit Gottes. Insbesondere gewinnt Memra den Charakter des Mittlers. Memra sitzt auf Gottes Thron und nimmt die Gebete Israels an, rettet Noe aus der Flut, ist der Schützer Jakobs und Israels, der Wirker aller Wunder in Ägypten, der Führer des Volks in der Wüste, ist in der Zukunft Israels Stärke und Heiligung und Erlösung.

Wir haben oben (S. 10 f) die Ansichten berufener Kenner dieser Frage über die Entstehungszeit der Memralehre mitgeteilt. Danach kann unser Urteil hier kurz gefaßt sein. Ein Beweis für eine Verbreitung der Memralehre vor und unabhängig von philonischen oder von christlichen Lehren ist nicht erbracht[3]. Möglich aber ist es, daß auch diese Form einer Personifikation des heilenden Gotteswortes schon zur Zeit der Apostel im Umlauf war.

4. Spätjüdische Mystik?

(Oden Salomons.)

Wie schon oben (S. 16) erwähnt wurde, glaubt Adolf Harnack in den von Harris entdeckten „Oden Salomons" ein unerwartetes Zeugnis für eine eigenartige mystische Richtung im Spätjudentum und Urchristentum vor sich zu haben, in welcher das Wort, die Weisheit, der Geist Gottes, Erkenntnis, Licht, Leben und Erlösung eine große Rolle spielen[4]. „Dieser Komplex", sagt Harnack, „deckt sich zu einem großen Teil . . . mit den religiösen Ausdrucks-

[1] Stellennachweis bei Kaufmann-Kohler a. a. O.

[2] S. Funk a. a. O. 70 f.

[3] Lebreton, Les origenes etc. 385: On aura quelque peine a établir avec certitude l'antériorité de la doctrine de la Memra (Lebreton hält Memra irrtümlich für ein Feminin) par rapport à la théologie chrétienne du Verbe; on aura plus de peine encore à prouver que cette doctrine est indépendante de la conception alexandrine du logos.

[4] Flemming und Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, TU XXXV 4 (Leipzig 1910) 98 f.

formen und dem Begriffsmaterial . . ., mit welchem Johannes arbeitet. Dieser Tatbestand stellt die wichtigste geschichtliche Erkenntnis dar, die uns diese Oden bringen." „Die Oden stellen das Mittelglied dar, welches uns bisher fehlte, um von einem sehr wichtigen Strang der spätjüdischen Literatur (Testament der zwölf Patriarchen usw.) zu den Voraussetzungen der Frömmigkeit und Theologie des Johannes zu gelangen, ohne den synoptischen, d. h. den geschichtlichen Jesus Christus auch nur zu streifen und ohne jeden Messianismus! — Kann uns eine ersehntere, wichtigere Kunde überhaupt gebracht werden?" [1]

Es wird nicht verlangt werden können, daß im Rahmen dieser Untersuchung, deren Manuskript schon in der Druckerei lag, als die Oden Salomons auf den deutschen Büchermarkt kamen, die gelehrte Arbeit des Berliner Dogmenhistorikers Schritt für Schritt nachgeprüft und entweder mit ihm oder gegen ihn ein ebenso kategorisches Schlußurteil über die neuen Texte gefällt werde. Für uns kann nur die Frage diskutabel sein: Ertragen die Argumente, mit denen Harnack das jüdische Gut aus dem christlichen herausgesondert hat, die Nachprüfung in Form einiger weniger Stichproben? Wenn ja, dann werden wir für unser Problem mit diesem Material als mit einer wirklich ungemein wichtigen Kunde aus dem Spätjudentum zu rechnen haben; denn das „Wort" spielt in der Sammlung eine große, nicht zu übersehende Rolle. Wenn nein, dann zerfällt das Vertrauen in die Harnacksche Herausarbeitung des jüdischen Grundstockes und damit in seine Rekonstruktion der „Theologie" dieses Grundstockes. Dann schiebt sich aber auch für uns dieses Material ins Forschungsgebiet der Geschichte der Gnostik zurück und muß aus einer Arbeit über Logoslehre und Heilserwartung des ersten Jahrhunderts ausscheiden.

Harris, der erste Herausgeber der Oden[2], hat gar nicht daran gedacht, daß es sich bei ihnen um jüdisches Urgut handeln könne, er nahm sie als christliche Sammlung, die vielleicht auch jüdische Oden enthalte. Harnack geht davon aus, daß die beiden Oden 4 und 6 ganz sicher jüdisch seien, weil sie vom Tempel reden, und weil insbesondere die vierte Ode das Vorrecht des „älteren" Tempels vor allen „jüngeren" verteidigt. Darum muß diese Ode vor 70 n. Chr. geschrieben sein. Anderseits sind zwei Oden sicher christlich, weil

[1] Flemming und Harnack 99.

[2] R. Harris, The Odes of Salomon, from the syriac version, London 1909.

in ihnen von Vater, Sohn und Geist sowie vom Kreuze die Rede ist. „Also umfassen die Oden Jüdisches und Christliches. Sobald das aber konstatiert ist, erkennt man sofort an einigen Stellen, daß das Christliche sich nicht in den Zusammenhang fügt, in welchem es steht. Hieraus folgt: Die Sammlung ist eine durch christliche Stücke vermehrte und christlich interpretierte Sammlung jüdischer Oden.“ [1]

Die einzelnen Glieder dieser Schlußkette sind nachzuprüfen. Das erste ist mit Einschränkung zuzugeben. Die Oden 4 und 6, welche den Tempel erwähnen, erklären sich am besten aus den Gedanken eines jüdischen Dichters, obwohl die Möglichkeit eines metaphorischen Gebrauchs des Wortes Tempel nicht ganz ausgeschlossen ist[2]. Wir werden aber zugeben müssen: Zwei Oden von den zweiundvierzig sind höchst wahrscheinlich jüdischen Ursprungs. Ihr Inhalt ist der Preis der Güte Gottes und der Dank für die wunderbare Ausbreitung seiner Erkenntnis und seines Geistes über die Erde hin.

Auch das zweite Glied der Harnackschen Schlußkette ist zuzugeben: Mindestens zwei Oden, 19 und 27, sind rein christlich, denn die 19. behandelt das Zusammenwirken der drei göttlichen Personen zur Erlösung sowie die Menschwerdung aus der Jungfrau, und die 27. feiert das Kreuzesleiden. Nur ist zu dieser zweiten These Harnacks zu bemerken, daß sie zu eng gefaßt ist. Die Untersuchung wird zeigen, daß wir noch weitere Oden unter die rein christlichen einzureihen haben. Dies ergibt sich bei Nachprüfung der dritten, wichtigsten Behauptung, nämlich derjenigen über die christlichen Interpolationen in ursprünglich rein jüdischen Oden. Wir wollen hier nur Stichproben machen, da, wie gesagt, eine vollständige Untersuchung über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen würde.

Die Ode 3 ist anfangs verstümmelt. Der erhaltene Text lautet: . . . ziehe ich an, 2 und seine Glieder (oder nach anderer Lesart „meine Glieder“) sind bei ihm[3], und an ihnen hänge ich, und er liebt mich; 3 denn nicht verstände ich den Herrn zu lieben, wenn er mich nicht lieben würde[4]. 4 Wer vermag die Liebe zu beurteilen außer dem Geliebten! 5 Ich liebe den Geliebten, und meine Seele liebt ihn, 6 Und wo seine Ruhe ist, da bin ich auch, 7 und ich werde

[1] Harnack a. a. O. 76.

[2] Das Wort der Offb 21, 22, „Gott der Allmächtige ist ihr Tempel und das Lamm“, darf nicht vergessen werden.

[3] Vgl. Eph 4, 15 f.

[4] Jo 14, 21; 1 Jo 4, 19.

kein Fremdling sein, denn es gibt keinen Neid bei dem Herrn[1], dem Höchsten und Barmherzigen, 8 Ich bin vermischt, weil der Liebende den Geliebten gefunden. 9 Weil ich ihn, den Sohn, liebe, werde ich Sohn sein; 10 Denn der, welcher jenem, der unsterblich ist, anhanget, der wird auch unsterblich sein. 11 Und wer Wohlgefallen hat am Leben, wird lebendig sein etc.

Der „Sohn" in Vers 9 scheint Harnack „wie aus der Pistole geschossen" und den ganzen Zusammenhang störend, also interpoliert[2]. Die Ode läßt sich aber verstehen ohne Annahme dieser Interpolation. Der Ausdruck: „Ich bin vermischt", den Harnack nur in der Note gibt, im Text aber durch „ich bin vereint mit ihm" ersetzt, weist uns zu der stoisch angehauchten christlichen Mystik, wie sie uns ganz ausgeprägt zuerst bei Makarius dem Ägypter bezeugt, aber bei der großen Ausbreitung der stoischen naturphilosophischen Anschauungen, schon im zweiten Jahrhundert leicht möglich ist. Stoffels hat in seinen Arbeiten[3] gezeigt, wie sehr diese Mystik von dem stoischen Begriff der Vermischung Gebrauch macht: „O, es ist lieblich, wenn eine Seele sich ganz dem Herrn weiht — — — und den sie heimsuchenden und überschattenden Geist Christi geziemend ehrt. Dann erhält sie die Würde, mit ihm zu einem Geiste und zu einer Mischung (κρᾶσις) zu werden."[4] Harnack selber weist im Kommentar zu Vers 8 f auf 1 Kor 6, 17 (ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν) und 2 Petr 1, 4 (κοινωνοὶ θείας φύσεως) hin. Von christlichem Standpunkt aus geschieht die Vereinigung und Durchdringung mit Gott nur durch die Vereinigung mit Christus, wie die Makariusstelle es ausspricht. Darum paßt nach Zusammenhang und dichterischer Gliederung der Vers 9 sehr wohl in den Zusammenhang, sobald ich die Ode nicht für ursprünglich jüdisch ansehe, sondern für christlich-mystische Gebetsdichtung.

Ode 36, 3 soll eine Interpolation sein, wie man sie „ungeschickter

---

[1] Die Neidlosigkeit Gottes erscheint in den Oden 3, 7; 7, 4; 11, 6; 15, 6; 17, 12. Ich vermisse den Hinweis darauf, wie oft derselbe Gedanke bei Philo erscheint, vgl. z. B. De opificio mundi c. 21, Cohn-Wendland I 6; Quod Deus sit immutabilis c. 108, II 79; De migratione Abraham c. 183, II 304. Auch Plato (Timäus 29e) lehrt diese Neidlosigkeit des Schöpfers. Dies sollte Harnack bei seinem starken Betonen des semitischen Ursprungs der Oden zu denken geben.

[2] A. a. O. 79.

[3] Stoffels, Die mystische Theologie Makarius' des Ägypters, Bonn 1908, und Makarius auf den Pfaden der Stoa, ThQS 1910, 88 ff.

[4] Hom. 9, 12, Stoffels, Die mystische Theologie Makarius' des Ägypters 160. Ähnlich 46, 3 und 12, 16, wo zwar der Ausdruck fehlt, nicht aber der Gedanke.

nicht machen kann“[1]. Der Text lautet: 1 Ich ruhte auf dem Geiste des Herrn, und er erhob mich zur Höhe, 2 Und er stellte mich auf meine Füße auf der Höhe des Herrn vor seine Vollendung und Herrlichkeit, während ich ihn pries mit der Harmonie seiner Gesänge. 3 Er (Femininform, also zu ergänzen: „der Geist“) hat mich erzeugt vor dem Angesicht des Herrn, und obwohl ich ein Mensch war, bin ich das Licht, der Sohn Gottes genannt worden, 4 während ich ihn pries mit den Preisenden und groß war unter den Mächtigen; 5 Denn nach der Größe des Höchsten hat er mich gemacht, und nach seiner Erneuerung hat er mich erneuert, Und er hat mich gesalbt aus seiner Vollkommenheit; 6 Und ich wurde einer von den ihm Nahestehenden, und mein Mund öffnete sich wie eine Tauwolke etc.

Hier soll Vers 3 eine Einschiebung sein, welche plötzlich den Sohn an Stelle des Sängers zum Ich-Subjekt der Ode macht. Legen wir die ganze Ode dem Jesus der Ophiten oder wenigstens einem diesem ähnlichen Jesus in den Mund, so ist die Ode verständlich ohne Annahme einer Interpolation. Zuerst purer Mensch, wird dieser Jesus, der aus der Jungfrau geboren wurde und der weiser, reiner und gerechter war als alle Menschen, erst nachträglich zum Christus und somit zum Lichte und Gottes Sohn. Vielleicht aber ist überhaupt nicht Jesus, sondern der Sänger selbst durchweg in der ganzen Ode Subjekt, dann würde der Vers 3 nur die Wiedergeburt und Erhebung zur Gotteskindschaft ganz im Sinne der Ode 3 Vers 8 f enthalten. Beide Auffassungen sind möglich, die letztere sogar wahrscheinlich, wenn auch keine alle Zweifel beseitigt. Sie müssen jedoch wenigstens als möglich zugelassen werden. Dann aber wäre Ode 36 ebenfalls rein christlich.

Gnostisch, allerdings wieder mit anderer Färbung, läßt sich auch Ode 28 einheitlich erklären. Hier heißt es von dem Ich-Subjekt, nachdem seine Vereinigung mit dem Geiste Gottes geschildert worden: 8 Es wunderten sich diejenigen, die mich sahen, denn ich war verfolgt, und sie meinten, ich wäre verschlungen, denn ich kam ihnen vor wie einer von den Verlorenen. 9 Meine Bedrückung aber wurde mir zur Rettung, und ich bin zu ihrer Verwerfung geworden[2], weil kein Eifer in mir war. 10 Weil ich einem jeden Gutes tat[3], wurde ich gehaßt[4], 11 Und sie umringten mich wie tolle Hunde[5], die in

---

[1] Harnack a. a. O. 81. [2] Vgl. Lk 2, 34; Mt 21, 44.
[3] Apg 10, 38. [4] Jo 15, 24. [5] Ps 21, 17.

ihrem Unverstande gegen ihren eigenen Herrn gehen; 12 Denn ihr Verstand ist verderbt, und ihr Sinn ist verkehrt. 13 Ich aber hielt das Wasser in meiner Rechten, und seine Bitterkeit ertrug ich durch meine Süßigkeit. 14 Und ich ging nicht zu Grunde, weil ich nicht ihr Bruder war, denn auch meine Abstammung war nicht die ihrige. 15 Und sie suchten meinen Tod und fanden ihn nicht, denn ich war älter als ihr Gedächtnis (reichte); 16 Und vergebens bedrohten sie mich. Harnack bemerkt dazu[1]: „Hier sieht man, daß an Christus nicht zu denken ist.“ An den Christus der Kirche kann hier allerdings nicht gedacht werden, wohl aber an den doketischen Christus, wie er z. B. in den Johannesakten c. 101 sagt: „Nichts also von dem, was man von mir sagen wird, erlitt ich, sondern auch jenes Leid, welches ich dir und den übrigen im Reigentanz zeigte, will ich Mysterium genannt wissen.“[2] Legen wir die ganze Ode einem doketischen Christus oder auch dem Christus (natürlich nicht dem Jesus) der Ophiten in den Mund, so ist sie verständlich, viel verständlicher als im Munde eines jüdischen Mystikers.

Ode 33 wird geschildert, wie Gott eine neue Gnadenperiode über die Erde kommen ließ, 4 „Und er zog zu sich heran alle, die ihm gehorchten, und keiner erschien als böse. 5 Aber es erhob sich eine vollkommene Jungfrau, die predigte, rief und sprach: 6 Ihr Menschensöhne, kehret um, und ihr Töchter kommet 7 Und verlaßt die Wege dieses Verderbens und kommt näher zu mir, und ich will in eure Mitte treten und euch herausführen aus der Vernichtung, 8 Und ich will euch weise machen auf den Wegen der Wahrheit; ihr sollt nicht verderben und auch nicht zu Grunde gehen. 9 Höret mich und laßt euch erlösen, denn ich verkündige die Gnade Gottes unter euch, und durch meine Hände werdet ihr erlöst werden und selig sein. 10 Ich bin euer Richter, und denen, die mich angezogen haben, soll kein Unrecht geschehen, sondern sie sollen die neue, unvergängliche Welt besitzen. 11 Meine Auserwählten wandeln in mir, und meine Wege will ich denen kund tun, die mich suchen, und ich will in ihnen Vertrauen erwecken auf meinen Namen Halleluja.“ Harnack ist ratlos: „‘Eine vollkommene Jungfrau’. Wer ist das? Die Weisheit Gottes (Prv 8)? An die Jungfrau Maria ist jedenfalls nicht zu denken. Gemeint ist vielleicht der Heilige Geist. Die Jungfrau spricht in messianischen Worten; es ist hier lehrreich zu sehen, wie unbekümm-

[1] A. a. O. 61 ad 15.

[2] Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, 455.

mert der Sänger in Anwendung derselben ist . . . Auch diese Ode macht einen kompilatorischen Eindruck.“[1] „Es ist höchst charakteristisch“, sagt er an anderer Stelle[2], „daß der Sänger die einzige Botschaft, die man messianisch nennen muß, einer vollkommenen Jungfrau in den Mund legt.“ Harnack schließt daraus, daß der Sänger vom vulgären jüdischen Messianismus gleich weit wie vom Christusglauben entfernt ist. — Diese ganze Argumentation zerfällt, wenn man Dölgers Untersuchungen über παρθένος ἁγνή zu Rate zieht[3], Die παρθένος ἁγνή ist die Kirche schon bei Paulus (2 Kor 11, 2) und ist es ganz besonders in der Literatur des zweiten Jahrhunderts, in den sibyllinischen Dichtungen, beim Gnostiker Markus, bei Hegesipp, bei Hermas, im Lyoner Martyriumsbericht, bei Methodius von Olympus, in der Aberkios-Inschrift. In die Gedankenkreise dieser Literatur und Zeit weist unsere Ode hinein, und sie wird vollständig verständlich, sobald wir „die vollkommene Jungfrau“ mit der Kirche identifizieren.

Dieselbe Vorstellung von der Kirche als Jungfrau, näherhin nun als Braut, kommt in dem Abschnitt der 42. Ode vor, welchen Harnack für „ganz rätselhaft und ganz unverständlich“ und „in seiner Verworrenheit aller Kritik spottend“ hält[4]. Der Erlöser, der den ersten Versen zufolge einst am Kreuz seine Arme ausgebreitet hat, fährt in seinem Siegesgesang fort: 4 „Und ich bin ohne Nutzen geworden für die, die mich nicht ergriffen haben[5], und ich werde bei denen sein, die mich lieben. 5 Alle meine Verfolger sind gestorben, und es haben mich gesucht die, welche ihre Hoffnung auf mich setzten, weil ich lebe, 6 Und ich bin aufgestanden, bin bei ihnen und rede durch ihren Mund.“ Bis dahin ist das Ganze verständlich. Der Heiland ist nur für die zum Heil geworden, die ihn gesucht und aufgenommen (vgl. Johannesprolog), er ist bei ihnen (Mt 28, 20), und wird ihnen die Worte in den Mund legen, so daß sie

[1] A. a. O. 65 ad 5 und 7 ff. [2] Ebd. 91.

[3] Dölger, ΙΧΘΥΣ I. Das altchristliche Fischsymbol in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, § 9, Der Fisch von der Quelle, RQS 1909, 97 f. ἁγνός heißt zwar wörtlich nicht „vollkommen“, sondern rein, heilig, gottgefällig, keusch, was aber in der Zusammensetzung mit Jungfrau dem Begriff „vollkommene Jungfrau“ so entspricht, daß wir es wohl als griechisches Urwort dieses nur in Übersetzung erhaltenen Ausdrucks betrachten dürfen.

[4] A. a. O. 73 und 91.

[5] Harnack sagt ebd. 72 A.: „Ohne Nutzen“ ist dunkel und macht S. 90 hinter „ergriffen haben“ ein Fragezeichen. Sobald ich aber Jo 1, 5 und 1, 10 ff daneben halte, verschwindet die Dunkelheit.

sich nicht zu besinnen brauchen über ihre Reden vor den Feinden (Lk 21, 15 ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, vgl. Mt 10, 19 und Mk 13, 11, wo an Stelle des ἐγὼ δώσω die Verheißung des aus ihnen redenden Geistes tritt). Daraus ist der sich daran anschließende, von Harnack[1] für „wie abgerissen" erklärte Vers 7 sofort verständlich: 7 „Denn sie haben ihre Verfolger verachtet", natürlich, weil die Verheißung des Herrn sich erfüllt und er durch ihren Mund vor Königen und Richtern für sie gesprochen hat. 8 „Und ich habe auf sie das Joch meiner Liebe gelegt. 9 Wie der Arm des Bräutigams auf der Braut, 10 So ist mein Joch auf denen, die mich kennen, 11 und wie das Brautlager, das ausgebreitet ist im Hause des Brautpaares, 12 So ist meine Liebe über denen, die an mich glauben." Ich meine, hier ist alles in Ordnung, wenn der Dichter das Evangelium (Mt 11, 30: Mein Joch ist süß) kennt und in der Sprache des zweiten Jahrhunderts redet[2]. Die Kritik Harnacks[3]: „Wie unerwartet kommt ‚das Joch der Liebe' und ‚die, welche an mich glauben'", ist mir unbegreiflich. Die Verse vorher reden von der Vereinigung des Erlösers mit seinen Anhängern, diese letzten Verse von seiner Vereinigung mit der Gesamtheit dieser Anhänger, der Kirche. Die nun folgenden erzählen, wie die Vereinigung zu stande gekommen, indem nicht alle den am Kreuze Sterbenden verschmähten, wie die Juden, sondern viele ihn annahmen und insbesondere die Gerechten der Vorhölle „auch" miterlöst sein wollten. 13 „Ich bin nicht verschmäht worden, auch wenn man es von mir glaubte, 14 Und ich bin nicht zu Grunde gegangen, auch wenn man es von mir dachte. 15 Die Hölle hat mich gesehen und war barmherzig[4], 16 Und der Tod hat mich zurückkehren lassen und viele mit mir. 17 Essig und Bitterkeit bin ich ihm [dem Tode] geworden[5], und ich stieg hinab mit ihm, so tief wie sie war. 18 Füße und Haupt machte er schlaff [Harnack: Lies „machte ich schlaff"], denn sie konnten mein Antlitz nicht ertragen. 19 Und ich veranstaltete eine

[1] Ebd. 73 A.

[2] Vgl. die von Dölger a. a. O. beigezogenen Texte, insbesondere Methodius, Or. XI c. 2: „Mit Hymnen, glückselige Gottesbraut, preisen wir Dich ... du unberührte Jungfrau Kirche, schneeigen Leibes, mit dunkeln Locken, keusch, untadelig, liebenswert."

[3] Ebd.

[4] Das ist der einzige Ausdruck, der Anstoß erregen muß. Aber wenn die Hölle der Ort der verstorbenen Gerechten ist, wie sich gleich zeigt, so darf eine poetische Schilderung des Descensus auch diesen Ausdruck wagen.

[5] Weil er ihm seinen „Sieg" genommen und seinen „Stachel", 1 Kor 15, 54 f.

Versammlung der Lebenden unter seinen Toten und redete mit ihnen mit lebendigen Lippen, 20 Damit mein Wort nicht vergeblich wäre. 21 Und es eilten zu mir jene, die gestorben waren, und riefen und sprachen: „Erbarme dich unser, Sohn Gottes . . . etc.“ — Harnack bemerkt zu diesen Versen: „Von Vers 17 bis zum Schluß ist alles christlich, ganz verständlich und bedarf keiner näheren Erklärung“ [1]; es ist eine poetische Schilderung der Höllenfahrt Christi. „Die Schwierigkeit der Ode liegt also in den Versen 4—16“ — und gerade diese sind es, die wir auf Grund unserer Annahme, daß ihr Verfasser die Sprache des zweiten Jahrhunderts redet, vollständig erklärbar gefunden haben.

Es liegt der Aufgabe dieser Studie ferne, die Untersuchung über die Oden Salomons weiter fortzusetzen; nur das mußte billigerweise von ihr verlangt werden, daß sie auch die neueste Hypothese über die Herkunft der johanneischen Theologie prüfe. Die wenigen Stichproben aber haben gezeigt, daß manches, was dem Vertreter eines ursprünglich rein jüdischen Charakters dieser Oden ganz rätselhaft bleibt, an Begreiflichkeit gewinnt, sobald man sie für Erzeugnisse gnostischer Frömmigkeit und Poesie des zweiten Jahrhunderts nimmt. Der nähere Charakter dieser Gnosis ist noch nicht völlig mit einer der schon bekannten Schilderungen derselben zur Deckung zu bringen. Aber stehen wir in der Erkenntnis der eigentlichen gnostischen Frömmigkeit, so wie sie im Beginne war, nicht wie sie von den kirchlichen Schriftstellern nach ihren Auswüchsen gezeichnet wurde, nicht überhaupt erst am Anfange? Die seltsame Mischung tief christlicher, schöner Gedanken und geradezu großer dichterischer Herzensergüsse mit bizarren und geheimnisvollen Stellen voller Rätsel und Überraschungen, ferner das stete Reden von der Erlösung und Verherrlichung ohne jede Spur des tiefen Ernstes, mit welchem Judentum und Kirche von Sünde, Buße und Vergebung zu sprechen pflegen [2], das alles dürfte für unsere Annahme sprechen. Der Wortschatz der Oden deckt sich großenteils mit dem des Johannes, des Paulus, aber auch anderer Teile des Neuen Testamentes. Vieles sicher Christliche, vieles auch, was wenigstens christlich sein kann, durchzieht unverkennbar die überwiegende Mehrzahl dieser Lieder. Bezeugt sind sie nur durch christliche Zeugen, zuerst von dem ophitischen Buche Pistis Sophia, welches sie wie kanonische Psalmen des Alten Testamentes behandelt, ferner durch Laktanz, der sie

[1] A. a. O. 73 A. [2] Harnack selber verweist S. 100 darauf.

ebenfalls wie kanonische Teile des Alten Testamentes zitiert, endlich in zwei Schriftverzeichnissen zum Alten Testament aus dem sechsten und siebten Jahrhundert[1]. Nach alledem wird man sich nur auf Grund überzeugender Nachweise zu der Annahme entschließen können, daß die Urschrift derselben eine jüdische Sammlung des ersten Jahrhunderts sei und daß die ganze daraus sprechende Theologie und Mystik, die vom Worte, von der Weisheit, der Erkenntnis, dem Siegel, der Kraft, dem Lichte, der Milch und den Brüsten Gottes, der vollkommenen Jungfrau mit ihren messianischen Reden, der Salbung und dem Geiste spricht, einer bisher ganz unbekannten spätjüdischen Gedankenwelt entstamme, die erst künstlich „getauft" worden sein soll durch die Interpolation zahlreicher Stellen über den „Gottessohn" und den „Gesalbten Gottes".

Ein Problem sind die Oden Salomons sicher. Aber noch sehen wir uns durch Harnacks Darlegung nicht dazu gezwungen, eine vorjohanneische jüdische Mystik anzunehmen, welche für unsere Untersuchungen über Vorbereitung und Sinn der Logossoteriologie die unerwartete endgültige Lösung darbieten soll.

Ergebnisse.

Logoslehre und Heilserwartung.

Ein Überblick über die skizzierten Gedankengänge zeigt, daß fast überall der Logosgedanke und verwandte Spekulationen sich mit dem Gedanken an das Heil des Menschen verbindet. Aber dies geschieht auf ganz verschiedene Weise.

In der persischen Religion ist „der gute Gedanke", Vohu Manô, das himmlische Wesen, mit dem der Schöpfer Beratung gepflogen hat, als er die Güter für die Menschen bereitete, „die gabenreiche Kuh und die Weide und den Schatten". Es sind vorwiegend irdische Heilsgüter, die er vermittelt.

In der ägyptischen Religion wirkt der Gott immer durch sein Wort. Des Menschen Leben und Heil hängt, wie alles andere, von dem selbst als Gott aufgefaßten Worte Gottes ab. Eine Erwartung künftigen größeren Heiles und einer einzigartigen historisch eintretenden Wirksamkeit des Wortes liegt weder in Ägypten noch in Persien vor.

Hat das Wort als „guter Gedanke" und als göttliches Machtwort immerhin die Rolle eines Verbindungsmittels für Mensch und Gott-

[1] Harnack a. a. O. 2—9.

heit, so fehlt dieser Charakter völlig im echten stoischen Pantheismus. Für ihn ist maßgebend die Allvernunft, die in der ganzen Natur und auch im Menschen wirkt. Dieser Logos hat seine Heilsbedeutung, sofern er wahre innere Freiheit und Seligkeit dem gewährt, der ihm folgend sein Leben einrichtet. Aber zu vermitteln zwischen dem Menschen und der über ihm stehenden Gottheit braucht er nicht, weil Gott im Menschen ist: Der Stoiker späht nicht nach einem überirdischen Helfer und Erlöser aus, sondern sucht mit philosophischem Stolze aus eigener Kraft sein Leben zu heilen, d. h. es dem Weltlogos entsprechend zu gestalten[1].

Im volkstümlicher aufgefaßten Stoizismus wird zwar der Pantheismus auch gepredigt, aber durch die Götterlehre verhüllt. So gewinnt der Logos-Hermes eine Mittler- und Heilandsrolle einerseits als Vermittler göttlicher Lehren an die Menschen, als Offenbarer und als Vermittler menschlichen Flehens vor der Gottheit, anderseits als Personifikation der waltenden Gottesvernunft, welche alles regiert und erhält.

In der plutarchischen Logoslehre wird der Charakter eines Vermittlers zwischen Gott und Welt dadurch gewonnen, daß aus dem stoischen Logos Idee und Werkzeug eines der blinden Materie gegenüberstehenden Gottes gemacht wird. In der Menschenseele kämpft dieser göttliche Logos gegen die Blindheit der Leidenschaften und erweist sich dadurch auch als Heilsvermittler. Verkleidet ist die ganze Theorie durch ägyptische Göttermythen, die aber nur Allegorie der zeitlos geltenden Wahrheit über den Logos sind.

In Philos Spekulationen wird der Logos als Vernunftwesen mit dem jüdischen Gottesbegriff verknüpft und dadurch zum Heiland der Seele, als ihr Vorbild und ihre Kraftquelle, als der Vertreter und Priester der ganzen Welt und somit auch des Menschen. Aber auch in der Bedeutung Wort wird er mit dem jüdischen Glauben verbunden und als der Träger der Offenbarung aufgefaßt.

Was bei Philo dem Logos in diesen beiden Bedeutungen zukommt, wird in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments der Weisheit Gottes zugeschrieben und so die reine jüdische Gotteserkenntnis ohne fremdartiges Beiwerk, wie es Philo vorträgt, mit der Vorstellung einer hypostasierten Eigenschaft Gottes vertraut gemacht. Diese Hypostase führt und rettet den Menschen, der sie sucht; gefunden wird sie in der jüdischen Kirche, in der sie sich geoffenbart hat und

[1] Rohde, Psyche II[4], Tübingen 1907, 327.

immerfort am Werke zeigt. Eine einmalige besondere Heilstat wird nicht von ihr erwartet. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Memralehre der Targumim.

So sehen wir in den für die hellenistische Welt des ersten Jahrhunderts in Betracht kommenden Weltanschauungen und religiösen Bekenntnissen die Gottesweisheit oder das göttliche Macht- und Offenbarungswort oder endlich die pantheistische Allvernunft als diejenige Gestalt verehrt, von welcher jede Einzelseele wie ganze Völker die Kraft der sittlichen Besserung, körperliches und seelisches Heil erwarten.

Aber daneben läuft ohne organische Verbindung mit diesen Gedanken eine andere Heilserwartung, eine auf geschichtliche, einmal eintretende Tatsachen und Personen gerichtete.

Man erwartet einen segenbringenden Fürsten. In der hellenistisch-römischen Kulturwelt feiert man Statthalter, Könige und Fürsten als „Erlöser", Σωτῆρες[1]. Insbesondere sind es die Länder Kleinasiens, aber auch Griechenland und Ägypten, wo die römischen Kaiser mit diesem Titel geehrt werden. Mag dies auch bei vielen nur höfische Formel gewesen sein, eine gewisse Berechtigung zu solchen Erwartungen und zu solchem Lobpreis leitete sich her aus der Betrachtung der Augusteischen Weltherrschaft. Augustus hatte der Welt wirklich eine Erlösung gebracht, zwar nur eine politische und wirtschaftliche, und diese nur in sehr fragwürdiger Form, aber doch eine solche, die man dankbar empfand. Begreiflich wird darum auch die nun beginnende religiöse Verehrung des Kaisers. Aber all das war nur für das öffentliche Leben gültig. Für das Sehnen des einzelnen Menschen, für das Ringen und Sorgen seines Lebens konnte dieser

---

[1] Beispiele bei Wendland, Σωτήρ, eine religionsgeschichtliche Untersuchung, ZntlW 1904, 335 ff. Cicero ereifert sich darüber, daß Verres σωτήρ genannt wurde: „Ich habe zu Syrakus eine Inschrift gesehen, die ihn nicht nur den Patron jener Insel, sondern sogar Sotēr nennt. Was ist das für ein großes Wort! So groß, daß es lateinisch mit einem Wort sich nicht ausdrücken läßt! Der ist nämlich ein Sotēr, der das Heil gibt" (S. 340). — Orientalische Herrscher seit Philipp und Alexander als Sotēres (S. 388 ff). — Cäsar als „gemeinsamer Sotēr der Menschen" und „offenbar gewordener Gott", Augustus als Sotēr (S. 342). — Magie (De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis solemnibus in Graecum sermonem conversis, Lips. 1905, 67 f) verzeichnet Inschriften, in denen der Titel Weltheiland σωτὴρ τοῦ κόσμου den Kaisern von Cäsar bis Hadrian beigelegt wird. Besonders häufig wird Hadrian so genannt, wie W. Weber (Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian, Leipzig 1907, 225 f 229) zeigt. Vgl. Deißmann, Licht vom Osten[2/3], Tübingen 1909, 275 ff.

„Heiland", dieser „Gott" nichts bieten. Man wird ruhig sagen dürfen, daß wohl nie ein Mensch ein aufrichtiges, von Herzen kommendes Gebet an den verewigten Kaiser oder gar an den Genius des lebenden göttlichen Autokrator gerichtet habe. Für die Seele gab es in der hellenistisch-römischen Kulturwelt keinen in Menschengestalt erwarteten oder schon erschienenen Soter[1].

Das Heil für die Seele suchte man, wo die Philosophie nicht ausreichte, in den Mysterien. Gewiß ist man überall dort zu weit gegangen, wo man aus uns erhaltenen Quellen des zweiten, sehr oft erst dritten und vierten Jahrhunderts schon ohne weiteres auf die Mysterienbräuche auch der beginnenden Kaiserzeit schloß und dann, noch weiter gehend, kurzerhand die christliche Literatur nach Entlehnungen daraus durchmusterte[2]. Sehr viel, was hier wie dort sich findet, kann Parallelerscheinung sein, sehr viel auch ist wahrscheinlich aus christlichen Bräuchen in diese späteren Mysterienformen übergegangen. Der Mischmasch des Gnostizismus christlicherseits und der Zaubertexte heidnischerseits zeigen doch zur Evidenz, wie stark

---

[1] Lietzmann (Der Weltheiland, eine Jenaer Rosenvorlesung mit Anmerkungen, Bonn 1909) verfolgt die Heilandsidee auf ihren Spuren in Babylon, Ägypten, den Diadochenreichen und dem Römerreiche. Bezüglich der Heilandsidee der jüdischen Propheten sagt er (S. 28 f): „Das der prophetischen Predigt eigentümliche Moment stellt sich deutlich als etwas Neues daneben: eine sittlich-religiöse Neugeburt des Volkes ist die Vorbedingung dieser seligen Tage." Über Paulus bemerkt er (S. 33): „Diese Heilandsidee, welche den, der Weltenerlöser ist, zugleich zum barmherzigen Helfer und Bruder der einzelnen Seele in ihrer sittlichen Not macht, ist neu." Der Heiland für die sittliche Erneuerung der Seele ist also speziell biblisch, nicht allgemein hellenistisch.

[2] Wobbermin (Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, Berlin 1896, 105 ff) erklärt Θεὸς σωτήρ aus dem „Neuaufblühen des Mysterienkultes" „um die Wende unserer Zeitrechnung". Dagegen bemerkt Wendland a. a. O. 352 f, daß diese Neublüte ins zweite christliche Jahrhundert fällt. Wenn Wobbermin auf die von Anrich (Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894, 47 ff) angeführten Texte sich stützt, so betont Wendland demgegenüber, daß keiner derselben vor das zweite Jahrhundert fällt. Ebenso weist Wagner in seiner als Ergänzung und Berichtigung zu Wendlands Arbeit geschriebenen Untersuchung über „σώζειν und seine Derivate im Neuen Testament", (ZntlW 1905, 205 ff) Wobbermins und Anrichs Ergebnisse ab (S. 233), mit derselben Begründung wie Wendland. Interessant ist auch die prinzipielle Darlegung in der Préface zu Cumont, Les religions orientales dans le paganisme Romain, Paris 1906, VIII—XIII: „Il y a là une série de problèmes très délicats de chronologie et de dépendance qu'il serait téméraire de vouloir résoudre en bloc" (XII). (Cumont-Gehrich VIII.)

die Wechselwirkung war, und an einem der verbreitetsten Mysterienkulte, an dem der Kybele, ist die Umgestaltung in Anlehnung an das Christentum deutlich nachgewiesen[1]. Trotzdem darf die große Verbreitung der Mysterien im zweiten Jahrhundert wenigstens als Anhaltspunkt für die Mutmaßung dienen, daß Mysterienkulte schon im ersten Jahrhundert ins Kaiserreich eingedrungen sind und mit ihren Riten eines mystischen Todes und Begräbnisses die Feier der Auferstehung zu neuem, geläutertem, gottverwandtem Leben begingen[2]. Entsündigung, Wiedergeburt, Befreiung von der Herrschaft der Archonten, der schicksalsmächtigen Planetengeister, endlich die völlige Gottvereinigung war die Σωτηρία, die Erlösung, die man erstrebte. Was man wirklich bot, waren sinnverwirrende Eindrücke, erzeugt durch widerliche, vielfach schamlos entartete nächtliche Zeremonien[3].

Anders stand es bei den Juden. Der Messias, den sie erwarten, hatte den Seelen wirklich etwas zu bringen. Die Schriften des Alten

---

[1] Cumont-Gehrich VIII.

[2] So viel wird an den besprochenen Aufstellungen von Wobbermin und Anrich richtig sein, daß die neuen Kulte nicht nach einer völligen Unterbrechung an die alten griechischen Mysterien anschlossen.

[3] Stoll, Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums, StML 1906, 516 517. Hepding (Attis, seine Mythen und sein Kult, Gießen 1903) wie auch die von Cumont allerdings abgelehnte „Mithrasliturgie“ von Dieterich (Leipzig 1903) geben abschreckende Beispiele. Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910, 95 ff) bespricht „die Verinnerlichung der Mysterien“ und tadelt die „temperamentvolle Polemik gegen ihn (scil. Dieterich), welche mit Vorliebe die roheste Urform einer Vorstellung mit dem christlichen Gegenbilde unvermittelt zusammenstellt, um flüchtige Leser schaudern zu machen“. Der nicht-flüchtige Leser bemerkt aber in Reitzensteins Exkurs, daß er mit späten Texten (Dieterichs Mithrasliturgie und Corpus Hermeticum) arbeitet, welche nur für nachchristliche Zeit eine „Verinnerlichung“ erschließen lassen. Reitzenstein hat in diesem neuen gelehrten Werke denselben Grundfehler wie im Poimandres begangen: Er will Schriften, die sich ausdrücklich an das Judentum anschließen, ohne Berücksichtigung dieses Judentums aus den hellenistischen Mysterien erklären und schreibt z. B. seitenlang über Paulus als Pneumatiker, ohne die jüdisch-prophetische Geistlehre zu vergleichen! Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, Göttingen 1903 [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments I 1] 85) hebt im Einverständnis mit Pfleiderer den unvergleichlich höheren Wert der christlichen Heilshoffnung gegenüber den heidnischen Mysterien hervor. Bezüglich des Sehnens nach Befreiung von den Archonten der Planetensphäre siehe Reitzenstein, Poimandres 78 ff. So wenig ich Reitzensteins und Dieterichs allzukühne Rückdatierungen billige, so sehr gibt mir die Erwähnung der Archonten und Äonen im ersten Korintherbrief c. 2 Anlaß, die Spuren einer mystischen Archontenweisheit schon im ersten Jahrhundert zu vermuten.

Testaments waren voll von Weissagungen, und wie sie sich im Herzen der echten Gläubigen zur Hoffnung verdichteten, können wir noch heute aus den Dankesergüssen zweier heiligen Israeliten erkennen, aus dem Νῦν ἀπολύεις des greisen Simeon und aus dem εὐλογητός des Zacharias: Das σωτήριον (Lk 2, 30), die Erlösung, die sie erwarteten, war „Licht zur Offenbarung der Heiden und zur Verherrlichung des Volkes Israel", „Befreiung (σωτηρίαν) von den Feinden" (Lk 1, 71) (vgl. λύτρωσιν; Lk 1, 68), aber zu dem ausgesprochen religiösen Zwecke: „Damit wir furchtlos, aus den Händen der Feinde gerettet, Ihm (Gott) den Dienst der Anbetung darbringen in Heiligkeit und Gerechtigkeit vor seinem Antlitz (λατρεύειν αὐτῷ ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ Lk 1, 74 f)." Die σωτηρία soll geschehen „in Nachlassung der Sündenschulden durch die herzlichste Erbarmung Gottes" (ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν), der den „im Todesschatten Sitzenden" als „Sonnenaufgang aus der Höhe erscheint" (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους) und ihre „Füße auf den Weg des Friedens lenkt" (Lk 1, 77—79). — Eine Verknüpfung dieser Messiasgedanken mit der Hypostase der göttlichen Weisheit fand jedoch nicht statt. Sie lag nur insofern im Hintergrunde, als die Weisheit die Führerin und Lehrerin Israels gewesen war und man von dem Messias und seiner Zeit die ἀποκάλυψις (τῶν) ἐθνῶν, die Offenbarung der wahren Gotteslehre auch für die Heidenvölker, die im Todesschatten sitzen, erwartete.

Die messianischen Erwartungen des Judenvolkes waren aber nicht überall dieselben. Gegenüber dem Versuche Baldenspergers, sie auf eine einzige Formel zu bringen, zeigt die umfassende Arbeit von Lagrange, wie vielgestaltig der „Messianismus" war[1]. Wie immer aber er sich ausspricht, der Messias selbst ist nur ein Mensch, wenn er als irdischer Messias erwartet wird, oder ein eigenartiges himmlisches Wesen, wenn die Messiashoffnung sich als Erwartung einer Entrückung Israels zu den Sternen äußert[2]. Eine Inkarnation, ein

[1] Lagrange (Le messianisme chez les Juifs, 150 av. Jésus-Christ à 200 après J.-C., Paris 1909, 51) gegen Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums[3] 173. Vgl. auch Hoennickes Ausführungen (Das Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Berlin 1908, 45 ff), der die Mannigfaltigkeit der Erwartungen der Juden anschaulich schildert, ohne aber an Lagranges klare Darlegungen heranzureichen.

[2] Lagrange scheidet in der jüdischen Enderwartung erstens eine zeitliche kosmische Eschatologie ohne Messias, wie sie im ersten Teil des Henochbuchs, dann eine transzendente kosmische Eschatologie, wie sie in Henoch c. 91 bis 104, abzüglich 93 und 101, vorgetragen wird (60—65); ferner eine historische

persönliches Erscheinen der Weisheit Gottes oder des Wortes Gottes wird weder von Philo, noch von den jüdischen Apokalyptikern, noch von den Rabbinen erwartet[1].

Was ist das Gesamtresultat aus dem bisher Besprochenen? Wie waren die Menschen des ersten Jahrhunderts vorbereitet für das Verständnis der Botschaft, daß „das Wort Fleisch geworden" ist, um die Erlösung und das Leben zu bringen?

Es lebte bei Juden und Heiden, bei philosophisch Gebildeten und beim einfachen religiös denkenden Volke die Vorstellung, daß die pantheistische Allvernunft oder die Weisheit des persönlichen Gottes, sein Machtwort oder sein Offenbarungswort nicht nur der Urheber oder Miterheber der Weltentstehung und des Weltbestehens, sondern auch der Führer der Seelen, der Bringer der wahren Erkenntnis und des wahren Heiles sei. Eine gebräuchliche Bezeichnung für diesen Vermittler des Heiles war σοφία oder λόγος. Der Logosname aber war derjenige, der sowohl bei Juden wie bei Heiden, bei Palästinensern wie bei Alexandrinern in diesem Sinne verstanden werden konnte[2].

---

messianische Eschatologie, wie sie im Buche der Jubiläen, im Testament der zwölf Patriarchen, im 101. Kapitel des Henoch und in den Sibyllinen sich ausspricht (68—83), weiterhin eine transzendente messianische Eschatologie, für welche die Apokalypse des Moses und das „Parabelnbuch" des Henoch c. 37—71 Zeugnis ablegen (84—99); endlich die synthetische Eschatologie, d. h. eine transzendente messianische Eschatologie mit einem nur in geringem Maße transzendent gedachten, historisch auftretenden Messias. Solche Vorstellungen sind im fünften Sibyllinenbuch und im vierten Buch Esdras, in der Baruch- und Abrahamsapokalypse niedergelegt (100—115). Nach der rabbinisch-pharisäischen Auffassung ist das Gottesreich schon gegenwärtig, und die schönsten Gebete jener Zeit, die Psalmen Salomons, feiern es als gegenwärtig. Aber es wird in der Zukunft zur Vollendung, zur ganzen Ausbreitung gelangen. Die messianische Zeit wird von großem Elend eingeleitet, und diese allgemeine Not ist die neunmonatige Schwangerschaft, die dem Messias das Leben gibt. Das Glück, das danach folgt, wird naiv irdisch gedacht: Die Erde wird unglaublich fruchtbar, die Menschen werden so groß und hoch sein wie der Tempel etc. (137—105). Der Messias ist ein Mensch, der nach seiner Geburt lange Jahre verborgen bleibt, bis er heraustritt (210—235).

[1] „Philo erwähnt wohl de praemiis im Anschluß an Nm 24 den Messias, einen heiligen Mann, kriegführenden König, welcher allen Mangel in Israel beseitigen und unter Gottes Schutz das Reich herbeiführen wird. Indes dieser Gedanke tritt doch sehr zurück. Die jüdische Messiasidee ist durch die Logosidee verdrängt" (Hoennicke a. a. O. 63).

[2] Scheeben sagt (Dogmatik I, Nr 819, S. 795): „So war zur Zeit Christi den Juden der Name ‚das Wort' für den Vermittler zwischen Gott und der Welt geläufig, und erklärt sich, wie Johannes am Anfang seines Evangeliums mit dem

Es lebte außerdem bei vielen ein Sehnen nach einem einmal geschichtlich auftretenden Weltheiland und Seelentröster. Eine innere Verbindung dieser Erwartung mit der Vorstellung des Logos fand aber nicht statt.

Namen ‚das Wort' ohne weiteres ein bestimmtes Subjekt bezeichnen konnte, dessen Charakter er dann durch die Ausdrücke ‚es war bei Gott und war Gott selbst' näher erläuterte." Die Worte Scheebens lassen sich wie von den Juden, so von der gesamten hellenistischen Kulturwelt aussagen.

III. Teil.

Die Logos- und Erlösungslehre im Christentum.

1. Die Predigt von Christus dem Erlöser nach dem Zeugnis der Urgemeinde.

Finden sich in den Worten, mit denen das Erlösungswerk Christi von den Aposteln und ältesten Missionären gepredigt wurde, Züge, die es nahelegten, den Heiland Logos zu nennen? Diese Frage beschäftigt uns hier. Eine neutestamentliche Erlösungslehre zu schreiben, liegt nicht im Rahmen der vorliegenden Studie.

Die Frage gliedert sich in die Unterfragen: Erscheint Jesus in der Predigt der Apostel als Urheber und Erhalter der Welt? Erscheint er als der persönliche Inbegriff eines allgemein gültigen Sittengesetzes? Erscheint er als das Urbild der Menschheit und Abbild Gottes, als der Führer der Seelen, als der Offenbarung bringende Bote Gottes?

Dies alles waren die Prädikate, welche hier in pantheistischem, dort in theistischem Sinne, hier in mythologischen, dort in philosophischen Schriften, hier in der Bibel, dort in Kommentaren zur Bibel dem Logos und der Weisheit zugeschrieben wurden. Wenn die christliche Heilsverkündigung sie auf den Namen Jesus konzentrierte, so war die Hinzufügung des Logosnamens nur selbstverständlich. Ja sie war dann geradezu ein Bedürfnis, um vom Standpunkt der christlichen Offenbarung aus Stellung zu den Logosvorstellungen der außerchristlichen Welt nehmen zu können, „diese unter der Wucht des monotheistischen Zentralgedankens zu läutern und deren Wahrheitskern von falschen Zusätzen loszuschälen“ [1].

[1] Sanda, Besprechung der Hehnschen Schrift über Sünde und Erlösung, ThR 1906, 5: „Das Wesentliche des Offenbarungsprozesses liegt ja weder in einer gewissen Plötzlichkeit noch in der Fülle der jeweils mitgeteilten Wahrheit. Langsame, mühselige Forschung, Spekulation, poetische Ergriffenheit des Geistes und anderes mehr konnte der Aufnahme göttlicher Mitteilungen dienen. . . . Ein durchaus natürlicher Denkprozeß, der vielleicht an heidnische Stoffe

„Nicht als Erlösungsreligion, wie man heute gerne sagt, das Persönliche unpersönlich machend, sondern als Erlösungskult hat das junge Christentum die Herzen erobert." Diese Worte Deißmanns haben ihre Richtigkeit[1]. Die Apostel predigten Christum, den Gekreuzigten und den Heiland. Aber wenn sie ihm den Titel Sotēr, Erlöser oder Heiland beilegten, so meinten sie mehr damit, als das im Kaiserkult abgegriffene Wort den hellenistischen Weltbürgern zu sagen hatte. Die treffliche, von Deißmann[2] nicht erwähnte Untersuchung von Wagner über die Wörter σώζειν, σωτήρ, σωτηρία[3] hat deutlich herausgestellt, daß dieses Wort in der Predigt der christlichen Missionäre nicht nur den Retter aus irgend einer allgemeinen Notlage bezeichnet, wie es der Ausdruck des Kaiserkultes tut. Es hat vielmehr den ganz prägnanten, durch zahlreiche, von den Aposteln selbst gegebene Erklärungen bewiesenen Sinn, daß Christus, wie er zahlreiche Menschen „aus der Sphäre des leiblichen Todes", vom Krankenbett und Sterbelager, von der Totenbahre und vom Grab ins gesunde leibliche Leben zurückgerufen hat, so auch die Einzelseele und die ganze Gemeinde der an ihn Glaubenden aus geistigem Tod zu neuem religiösen Leben hier, und ewigem seligen Leben drüben errettet hat.

Das hatte Jesus selbst als seinen Lebenszweck angegeben: zu suchen und zu erlösen (σῶσαι), was verloren war (Lk 19, 10). Daß er mit diesem „Erlösen" das Einführen in das Reich Gottes meint und daß die Jünger ihn so verstanden, zeigen seine Worte über Kamel und Nadelöhr[4], wo er vom schwierigen Eintritt in dieses Reich ge-

---

anknüpft, um diese unter der Wucht des monotheistischen Zentralgedankens zu läutern und den Wahrheitskern von falschen Zusätzen loszuschälen, konnte dem göttlichen Offenbarungseinfluß passende Gelegenheit bieten, eine einzige, neue, unvermittelte, d. h. aus den bislang erfaßten und bekannten Religionssätzen nicht mit Notwendigkeit zu folgernde Prämisse dem denkenden Menschengeiste einzugeben, deren logische Weiterführung zu neuen Erkenntnissen den Weg angab. Ein greifbares Beispiel eines solchen Prozesses dürfte gerade die alttestamentliche Weisheits- oder Logoslehre der Prv 8, 22 ff; Eccli 24; Sap 9 bieten, deren Vollendung im Johannesevangelium vorliegt, während die der übernatürlichen Führung entbehrende Synagoge eine Mißbildung (Philo) lieferte."

[1] Licht vom Osten[2/3] 296.

[2] S. 275 ff erwähnt er Harnack, Reden und Aufsätze I, Gießen 1904, 307 ff, Wendland, Σωτήρ, ZntW 1904, 335 ff und W. Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrian, Leipzig 1907.

[3] Wagner, Über Σώζειν und seine Derivate im Neuen Testament, ZntW 1905, 205 ff.

[4] Oder „Schiffstau und Nadelöhr"; siehe jedoch Aicher, Kamel und Nadel-

sprochen hat und von den Jüngern gefragt wird: „Wer kann dann erlöst werden (σωθῆναι Mt 19, 25; Mk 10, 26; Lk 18, 26)? Und als er vom Schrecken der Verfolgung sprach, sagte er: „Wer ausharrt bis zum Ende, wird erlöst werden, und es wird diese Frohbotschaft vom Reiche in der ganzen Welt verkündet werden“ (Mt 24, 13 f; vgl. 10, 22). Als ihn ein Mensch fragte: „Herr, sind's wenige, die erlöst werden?“ da antwortete er mit dem Hinweis auf die enge Pforte, durch die man zum Heile eingeht (Lk 13, 23).

Das, was also Jesus brachte, war mehr, als die fürstlichen Sotēres brachten, mehr als „Heil“ im ganz allgemeinen Sinn, es war Rettung der Seelen aus Sündentod (Mt 1, 21) und Gottverlassenheit, war Führung ins Reich Gottes hinein, d. h. in ein gottinniges neues Leben hier und ewiges Leben dort[1].

Darum verkündeten ihn seine Jünger als ihren „Oberherrn und Erlöser“, welchen Gott „mit seiner Rechten erhöht hat, um Israel die Gesinnungsänderung und Vergebung der Sünden zu geben“ (Τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Apg 5, 31). Sie verlangten, gemäß seinem eigenen Auftrag und Versprechen (Mk 16, 16), Glauben an ihn und Empfang der Taufe auf seinen Namen und sagten zu den Glaubenswilligen: „Du wirst erlöst werden, Du und Dein ganzes Haus“ (σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου Apg 16, 31, vgl. das Engelswort an Kornelius Apg 11, 14).

Das Heil des Gottesreiches sollte aber nicht nur seelisches Glück sein, selbst der Leib soll im vollendeten Gottesreich des Jenseits verklärt werden. Er soll auferstehen und umgewandelt werden, und die Gewähr dafür liegt in der Gemeinschaft mit dem lebendigen, von den Toten erstandenen Erlöser: Paulus rühmt sich, „auf alles verzichtet und es für Unrat erachtet“ zu haben, um „Ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, indem ich gleichgestaltet bin seinem Tode, ob ich etwa zur Auferstehung von den Toten gelangen möge, nicht als ob ich es schon erlangt hätte, oder schon vollkommen wäre; aber ich laufe danach, ob ich es etwa ergreife, wie auch ich von Christus Jesus ergriffen bin“ (Phil 3, 8 und 10—12). „Unser Wandel ist im Himmel“, ruft derselbe Apostel aus, „von woher wir auch den Er-

öhr, eine kritisch exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen, Neutestamentliche Abhandlungen V, Münster 1907.

[1] Wagner a. a. O. 208 212 230.

löser erwarten, den Herrn Jesus Christus, welcher den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten wird in einen dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestalteten, nach der Kraft, mit der er alles kann und (alles) sich unterwirft (oder: mit der er sich auch alles unterwerfen kann) (Ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα Phil 3, 20 f).

Christus war als Gesetzgeber aufgetreten. „Ich aber sage Euch" war sein oft wiederholtes mächtiges Wort. Er gibt und wirkt außerdem durch eine von ihm ausgehende Kraft Gesinnungsänderung in den Menschen; das Leben nach seiner Lehre und mit seiner Kraft ist ein neues himmlisches Leben, die begonnene Umgestaltung wird sich in der Vollendung sogar auf das Leibesleben beziehen, denn Christus hat Gewalt über die ganze Schöpfung. — Das sind Berührungspunkte mit den Wirkungen, die man in stoischer und philonischer Religionsphilosophie dem Logos, der göttlichen Vernunft und dem allgemeinen Sittengesetz, der kosmischen Kraft im Werden und Wechsel der Dinge zuschrieb, die in der alttestamentlichen Weisheitslehre von der Weisheit ausgesagt waren. Es lag schon auf Grund dieser Berührungspunkte nahe, zu sagen: Hier ist der wahre Logos, hier ist die fleischgewordene ewige Weisheit.

Aber noch ein weiteres kommt hinzu. Christus kam als Lehrer, als Offenbarer, als Gottes Bote. „Alles ist mir vom Vater übergeben worden, und keiner kennt den Sohn außer der Vater, und nicht kennt einer den Vater außer der Sohn, und wem dieser es enthüllen will" (Mt 11, 27; Lk 10, 22), „Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen" (Mk 13, 31). Ewige Worte also waren es, die er aussprach, ewige, wie nur das Wort Gottes selber ewig war. Und wie legte Christus Wert auf die Annahme der von ihm gebrachten Offenbarung, und wie rühmten sich die Jünger dieser Erkenntnis (vgl. die oben angeführten Paulusworte Phil 3, 8)! Hier war Wirklichkeit, was beim Hermes-Logos nur Allegorie oder Phantasie war. Hier war die Offenbarung über Gott, welche hellenistische Lieder dem Hermes-Logos oder der Isis-Sophia zugeschrieben[1], und die auch Philo dem Logos dankte. Hier war wirklich und leibhaftig das Offenbarungswort Gottes im Fleische erschienen und die göttliche Weisheit „unter den Menschen zu finden

[1] Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen 108.

und geworden wie ein Mensch“ (Bar 3, 38)[1]. „Für alle, die auf sie achten“, galt jetzt wirklich „sie werden leben; die aber sie verlassen, werden sterben“ (Bar 4, 1). Denn dieser war wirklich „gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler in Israel“ (Lk 2, 34), wie es in der bisherigen Lehre die göttliche Weisheit war, an der sich Leben und Tod der Menschenseelen entschieden. Jene Weisheit hatte sich als von Gott geboren, als sein ewiges Kind erklärt. „Die Tiefen waren noch nicht, und ich war schon empfangen (hebräisch geboren); die Wasserquellen brachen noch nicht hervor, der Berge gewaltige Last stand noch nicht, und vor den Hügeln war ich geboren“ (Spr 8, 24f). Auch der Erlöser, den die Apostel verkündeten, hatte sich Gottes Sohn genannt, ließ sich von Petrus in feierlicher Stunde so nennen (Mt 16, 16) und starb auf dieses Bekenntnis den blutigen Kreuzestod. — Aber Philo hatte auch den Logos Gottes Sohn genannt. Lag es nicht nahe, zu sagen: Hier ist mehr als Hermes der Logos und Götterbote, mehr als Isis-Sophia, mehr als die mysteriöse Gestalt des philonischen Logos, hier ist der wahre Logos, der Gottessohn, die erschienene Weisheit Gottes, sein ewiges Kind „geworden wie ein Mensch“, ein Eckstein, an dem sich Leben und Tod der Seelen scheidet?

---

[1] Zu Mk 13, 31 (Meine Worte werden nicht vergehen) meint Schwartz (S. 557), von Wellhausen darauf aufmerksam gemacht, dies sei der Spruch, aus dem sich die den heutigen Johannesschriften vorhergehende Logoslehre des „ursprünglichen Evangeliums“ erschließen lasse. Daß ich diesen Hinweis in anderem Sinne als Wellhausen und Schwartz für wertvoll halte, soll eben durch obigen Text sich zeigen. Zu der Baruchstelle vgl. oben S. 49 A. 2. Übrigens muß hier noch eine Bemerkung gemacht werden. Von manchen wird der Unterschied betont zwischen dem hebräischen Gedanken des Wortes und dem griechischen des Denkens oder der Vernunft. So auch von Schwartz (S. 536): „Im vierten Evangelium heißt λόγος Wort und nicht Denken oder Vernunft.“ Dabei identifiziert er aber hier wie S. 556 Wort und Weisheit. B. Weiß (Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments[7], Stuttgart 1903, 608 A. 9) sagt, daß „in Philos Anwendung des Wortes Logos die Bedeutungen ‚Vernunft‘ und ‚Wort‘ durcheinanderspielen, während bei Johannes nur die letztere anerkanntermaßen zulässig ist“. Da aber das Wort der Ausdruck der weltschaffenden und sich offenbarenden Weisheit Gottes ist und in der ganzen alttestamentlichen Weisheitsliteratur diese Wirksamkeit des Schaffens und Offenbarens vorwiegend von der Weisheit selber, dazwischen aber auch vom Worte ausgesagt wird, so sollte man die Scheidung in Wort einerseits und Vernunft, Denken oder Weisheit anderseits nicht so verschärfen. Für den schriftkundigen Christen hat sie wohl kaum bestanden.

2. Das Zeugnis des hl. Paulus.

Die Frage, mit welcher der vorige Abschnitt schließt, wird durch die Betrachtung der paulinischen Schriften ihrer Beantwortung um vieles näher gebracht. Christum mit der Sophia des Alten Testaments gleichzusetzen oder ihn, im Vergleich mit dem philonischen Logos, als den wahren Logos zu bezeichnen, das lag schon nahe auf Grund der Predigt, wie wir sie aus den nichtpaulinischen Schriften vor Johannes kennen lernen. Paulus setzt nun wirklich Christum und die Sophia des Alten Testaments auf eine Stufe, ja er nennt Christum direkt „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" „für die Berufenen" (1 Kor 1, 24). Und darum liegt das eigentliche Problem der christlichen Logoslehre nicht so sehr beim hl. Johannes als bei ihm. Wie er dazu gekommen ist, sagt er nicht. Mag sein, daß es das Ergebnis der ganz besondern Art ist, in der er „sein Evangelium" empfangen hat; mag sein, daß in der dreijährigen Einsamkeit in der arabischen Wüste das Nachdenken über die Lehren des Alten Testaments im Lichte dieser neuen Offenbarung ihn dazu geführt hat[1]. Hierüber läßt sich aus unsern Quellen nichts Sicheres ausmachen. „Denn ich tue euch kund, Brüder, das Evangelium, das von mir gepredigt wurde, ist nicht nach Menschenart. Denn ich habe es auch nicht von Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch Offenbarung Jesu Christi (Gal 1, 11 f)."

Eines hat jedenfalls befruchtend auf die Spekulation des Apostels gewirkt, was auch späterhin so oft in der Kirche wertvolle Vertiefung der Glaubenserkenntnisse zur Folge gehabt hat: Der Gegensatz zur Irrlehre und die theologische Auseinandersetzung mit ihr[2].

---

[1] V. Rose (Études sur la théologie de St Paul, RB X [1901] 321 ff) trägt das Material über Pauli Berufung zum Apostolat zusammen und vermutet dann (XII 338), daß er in der „Retraite" der drei arabischen Wüstenjahre die Schriften des Alten Testaments im Lichte seiner Christusvision von neuem überdacht und so seine Theologie sich geschaffen habe.

[2] Reitzenstein löst in seinem neuesten Werke (Die hellenistischen Mysterienreligionen) das Problem in seiner Art, indem er überall Rücksichtnahme auf die Mysterien vermutet. Aber wir haben schon oben S. 72 A. 3 gesagt, wodurch seine Argumentation an Überzeugungskraft verliert: Er arbeitet vorzugsweise mit Texten des zweiten bis vierten Jahrhunderts nach Christus und vernachlässigt den Einfluß der Septuaginta allzusehr. Was oben a. a. O. gesagt wurde über die mangelhafte Art, wie er (S. 160 ff) die Pneumalehre des Paulus behandelt, das gilt auch von vielem andern. So müht er sich ab (S. 135 und S. 178 ff) das μεταμορφοῦσθαι unter dem Einfluß der Gnade des Geistes durch hellenistische Texte zum Teil sehr

In jenen einleitenden Abschnitten des ersten Korintherbriefes, in welchen der Apostel die Parteiungen der korinthischen Gemeinde in Kephas-, Paulus-, Apollo- und Christusjünger tadelt, und in welchen so viel die Rede ist von der „Weisheit", welche „die Griechen suchen" (1 Kor 1, 22), findet sich der erwähnte Ausdruck, Christus sei „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" (1 Kor 1, 24). „Die Juden fordern Wunderzeichen, die Hellenen suchen Weisheit: Wir aber verkünden Christum den Gekreuzigten, der den Juden zwar ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit ist, den Berufenen aber, Juden sowohl wie Hellenen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit (Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν). Denn das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen, und das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen" (1 Kor 1, 22—25). Dieser letzte Satz zeigt, daß Paulus die Gotteskraft und Weisheit in etwas an sich Schwachem und Törichtem, in der Menschennatur Christi, wohnhaft und wirkend denkt. Wie der alttestamentliche Jude der heidnischen Weisheit gegenüber die göttliche, in der Offenbarung leuchtende Weisheit gefeiert hat, so feiert hier Paulus, der hellenistischen ins Christentum sich eindrängenden Weisheit gegenüber, Christum als gottgesandten Helfer und Offenbarer.

Nicht über die göttliche Wesenheit Christi, nicht über sein persönliches Verhältnis zum Vater als dessen intellektuell erzeugten Sohn geben die beiden Ausdrücke „Gottes Kraft und Gottes Weisheit" hier genauen Aufschluß. Vielmehr lassen sie diese Geheimnisse noch ebenso unter dem Schleier wie die Weisheitsbücher das Geheimnis des Wesens der von ihnen geschilderten Weisheit. Aber über die Bedeutung Christi für die Menschen wird hier genau dasselbe ausgesagt, was in den Weisheitsbüchern von der Weisheit gesagt wird, in derselben Gegenüberstellung gegen die heidnische Pseudoweisheit und in denselben positiven Grundgedanken.

Durch jene hellenistische Weisheit wurde Gott nicht erkannt; „durch die Torheit der Predigt", deren Inhalt eben die persönlich erschienene Weisheit Gottes, Christus, ist „gefiel es Gott, die Gläubigen zu retten" (σῶσαι 1 Kor 1, 21b). Jene Weisheit ist „die Weisheit dieser Welt" oder „der Archonten dieser Welt" (σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων

später Überlieferung zu begründen, aber die Stelle 1 Kg 10, 6 erwähnt er nicht, wo es von Saul heißt: Ἐφαλεῖται ἐπὶ σὲ πνεῦμα . . . καὶ στραφήσῃ εἰς ἄνδρα ἄλλον. So viel Anregung also auch dieses neueste Buch Reitzensteins bringt, so sehr ist jede einzelne Stelle nachzuarbeiten und zu prüfen.

2, 6), die Weisheit aber, die Paulus predigt, ist „Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgen ist, die Gott vorherbestimmt hat vor den Äonen zu unserer Herrlichkeit“ (ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν 1 Kor 2, 7). „Sie hat keiner von den Archonten dieser Welt (dieses Äons) erkannt; wenn sie dieselbe nämlich erkannt hätten, hätten sie nicht den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt“ (2, 8). Gerade durch diesen letzten Zusatz tritt das Geheimnisvolle und Mehrdeutige der paulinischen Sprechweise stark hervor. Die Gottesweisheit kann durch denselben als etwas, was Christum auszeichnete, als eine Eigenschaft und Gabe aufgefaßt werden, kann aber auch, gerade in Verbindung mit den Ausdrücken der vorhergehenden Verse, als das metaphysische Wesensmerkmal des „Herrn der Herrlichkeit“ verstanden werden. Jedenfalls ist Christus hier vollständig in Parallele gesetzt zu der alttestamentlichen Weisheit. Er ist auch, wie sie, „Ebenbild Gottes“ (2 Kor 2, 4). Paulus legt dies Prädikat dem Heiland in ähnlichem Zusammenhange bei wie die Prädikate „Kraft und Weisheit Gottes“, nämlich im Gegensatz zu dem „Gott dieses Äons“, der die Verblendung der Ungläubigen herbeigeführt (2 Kor 4, 4) hat, während das Licht der Herrlichkeit Christi in Pauli Herzen widerstrahlt und allmählich in ihm die Umwandlung „in dasselbe Bild von Klarheit zu Klarheit“ herbeiführt (Ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Διὰ τοῦτο . . . οὐκ ἐγκακοῦμεν, ἀλλὰ ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης . . . συνιστάντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον, ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ 2 Kor 3, 18 bis 4, 4).

Noch weiter geht die Ausführung dessen, was Christum mit der alttestamentlichen Weisheit gleichsetzt. Durch jene wurde alles geschaffen, durch Christus ebenfalls. Den heidnischen Spekulationen über Götter und göttliche Wesen, auf welche er gelegentlich der Opferfleischfrage zu sprechen kommt, setzt Paulus den Glauben an den „einen Gott“ gegenüber, den „Vater, von welchem alles ist und auf den hin wir sind“, und an den „einen Herrn Jesus Christus, durch welchen alles ist und durch den auch wir sind“ (ἀλλ᾽ ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ 1 Kor 8, 6).

Da Christus so als die weltschöpferische Kraft und erleuchtende Weisheit bezeichnet ist, erscheint dann auch die Erlösung durch ihn vollständig erklärt. Er ist der „lebenspendende Geist", durch den und auf den hin, oder nach dessen Vorbild unsere Verklärung erfolgen soll. „Der erste Mensch, Adam, wurde zur lebenden Seele (Gn 2, 7), der letzte Adam zum lebendigmachenden Geist" (ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν 1 Kor 15, 45). „Der erste Mensch von der Erde ist irdisch, der zweite Mensch vom Himmel ist himmlisch. Wie der irdische, so auch die irdischen, wie der himmlische, so auch die himmlischen. Wie wir also das Bild des irdischen getragen haben, laßt uns auch das Bild des himmlischen tragen" (1 Kor 15, 47—49).

Diese Sätze haben mit dem von Bousset und Reitzenstein zur Diskussion gestellten Anthroposmythus nichts zu tun, denn sie sind die einfache Folgerung aus dem Schriftbericht über unsere Abstammung von Adam und aus der gekennzeichneten paulinischen Auffassung Christi als Abbild Gottes und Vorbild der zu Erlösenden. Für die Gewöhnung an die erst später in Übung gekommene Benennung Christi mit dem Namen Logos sind sie aber, namentlich für solche, denen Philos Lehre nicht fremd war, sicher förderlich gewesen.

Das Heil liegt darin, daß wir diesem Vorbild uns ähnlich machen, „von ihm ergriffen" (Phil 3, 12) werden. „Diese Gesinnung habet in euch, die auch in Christus Jesus war, welcher, da er in Gottes Gestalt war, es nicht als Raub ansah, Gott gleich zu sein, der sich aber selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich und äußerlich wie ein Mensch erfunden worden ist. Er hat sich selbst erniedrigt und ist gehorsam geworden bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze, darum hat ihn Gott auch erhöht und ihm einen Namen gegeben, der über jeden Namen ist" (Phil 2, 5—9. Dieselben Grundgedanken Röm 8, 3 32). Auf die Verähnlichung mit ihm in dieser seiner Niedrigkeit und seinem Gehorsam wird dann, durch seine Kraft gewirkt, die Gleichgestaltung mit seiner Herrlichkeit folgen (Phil 3, 21; siehe oben S. 78).

Die bisherige Darstellung hat sich lediglich auf die sog. unzweifelhaft echten Paulinen gestützt, damit um so klarer werde, daß die Erlösungslehre und Christologie des viel angefochtenen Kolosser- und des Epheserbriefes nichts wesentlich Neues bedeutet. Die alten Gedanken kehren im Kolosserbrief nur in mehr geordneter Form wieder, abermals getragen von der besorgten Abwehr- und

Kampfesstimmung gegen die beginnende Gnosis, die Lehre von den Thronen und Fürstentümern, welche Paulus von Christus entwaffnet und besiegt sieht (ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησία θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ Kol 2, 15).

Was immer die kolossische Irrlehre gewesen sein mag[1], das ist gewiß, daß durch sie die Mittlerstellung Christi erschüttert erschien. Statt ihn als den einzigen zu betrachten, der zwischen Gott und Welt sowohl bei der Schöpfung wie bei der Erlösung vermittelt hat, gefielen diese Irrlehrer sich in Engeldienst (Kol 2, 18), in aszetischen Sonderbeobachtungen (Kol 2, 16 21—23), in philosophischen Betrachtungen (1, 8) und leeren trügerischen menschlichen Überlieferungen über die Anfangsgründe der Welt (Kol 1, 8). An Christus, „das Haupt", aber hielten sie sich nicht, „von dem doch der ganze Leib, durch Gelenke und Bänder ausgestattet und zusammengehalten, zur Zunahme in Gott Wachstum hat" (καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα . . . συνβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ Kol 2, 19).

Solcher Verkennung der zentralen Stellung Christi im Weltganzen setzt nun Paulus seine Lehre von Christus gegenüber: Christus ist „das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene unter den Geschöpfen. Denn in ihm ist alles geschaffen im Himmel und auf Erden, seien es Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Gewalten, alles ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen. Und er

---

[1] Über den Charakter dieser Irrlehren vgl. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905, 300 ff, und besonders Tixeront, Histoire des Dogmes I[5], Paris 1909, 168 ff. Bezüglich der Entstehung der paulinischen Christologie verweist Schell (Apologie II[2] 542 ff: Jahwe und Christus) auf das „Bild Gottes", das dem künftigen Apostel vor Damaskus im Lichtglanz aufgestrahlt, zum Grundbegriff seiner Messiaserkenntnis geworden sei und die Identifizierung mit der alttestamentlichen Weisheit veranlaßt habe. B. Weiß (Lehrbuch der biblischen Theologie, Berlin 1903) weist gegen Usteri, Reuß, Baur, Beyschlag und Pfleiderer die Ableitung der paulinischen Christologie von der alexandrinischen Logoslehre zurück (S. 424 A. 9). Er selber geht zur Erklärung vom vorweltlichen Heilsratschluß und dem von ihm bedingten Schöpfungsratschluß aus, läßt aber die Christologie des Apostels Paulus nur vom verklärten Christus gelten. Friedrich Maier (Die Briefe Pauli, BZfr II 5/6, Münster 1909, 72) denkt an die „unfreiwillige Muße" des Apostels in der römischen Gefangenschaft; „Die kolossische Irrlehre drängt ihn zu tiefsinnigen Spekulationen über die kosmische Zentralstellung Christi, des Anfangs und Ziels aller Schöpfung, des Hauptes der Geisterwelt, des Erlösers der Engel, des Überwinders der Dämonen (Kol 1, 15—20; 2, 10 15 18 23). Im übrigen liegen . . . die christologischen Gedanken des Kolosserbriefs . . . durchaus in der Entwicklungslinie der früheren Parallelen zu ihnen", was Maier a. a. O. im einzelnen zeigt.

selbst ist vor allem, und alles besteht in ihm, und er selbst ist das Haupt des Leibes, der Kirche" (Kol 1, 15—18).

An diese Mittlerstellung in der Schöpfung und Erhaltung der Welt schließt sich nun logisch an, daß auch die Erlösung und Erneuerung, von der vorher schon geredet war als Sündennachlaß (Kol 1, 14) und Versetzung ins Reich des Sohnes Gottes (Kol 1, 13), durch denselben Mittler geschehe, durch welchen die Schöpfung geschah: „Er ist der Anfang (ἀρχή), der Erstgeborene aus den Toten, daß er in allem (also auch in der Erweckung vom Tode) den Vorrang habe; denn es gefiel (Gott), daß alle Fülle in ihm wohne und daß er durch ihn alles mit sich versöhne, indem er durch das Blut seines Kreuzes zum Frieden brachte, durch ihn (alles), sei's nun auf Erden, sei's im Himmel. Und euch, die ihr einst entfremdet waret . . ., hat er versöhnt im Leibe seines Fleisches durch den Tod, um euch heilig und unsträflich und unbefleckt darzustellen vor ihm" (Kol 1, 18—23).

Das ist die negative Seite des Erlösungswerkes: die Tilgung der Sünde von der Seele. Positiv hat Christus gebracht die wahre himmlische Weisheit und Wissenschaft, das neue Leben in Gott. Paulus wünscht, daß die Herzen seiner Jünger „getröstet werden, in Liebe unterwiesen zu allem Reichtum der Fülle des Wissens, zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes des Vaters und Jesu Christi, in welchem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind" (ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι Kol 2, 3). „Wie ihr Jesum Christum den Herrn überkommen habt, so wandelt in ihm, eingewurzelt und aufgebaut in ihm und befestigt im Glauben" (2, 6—7). Gegenüber den Lehrern der Philosophie und des nichtigen Truges sagt er von Christo, an den er die Gläubigen weist: „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig" (ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς Kol 2, 9). Indem er sie dann abermals daran ermahnt, daß sie mit Christus den Anfangsgründen der Welt (στοιχεῖοι) abgestorben und mit ihm zum neuen Leben auferweckt, „mit ihm mitbelebt" (συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ Kol 2, 13) seien, fügt er bei: „Euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott; wenn Christus, euer Leben (ἡ ζωὴ ὑμῶν, fast gleich gut bezeugt wie ἡμῶν), erscheinen wird, dann werdet auch ihr mit ihm erscheinen in Herrlichkeit" (Kol 3, 4). Wie im ersten Korintherbrief, so nennt er dann auch hier das neue Leben in Christus das Anziehen eines „neuen Menschen" (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν Kol 3, 9—10), so daß schließlich nicht

mehr Jude und Heide, Freier oder Knecht ist, „sondern alles und in allem Christus“ (ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός Kol 3, 11).

Daß die Erlösung nicht nur negativ Befreiung von der Sünde, sondern positiv Mitteilung der himmlischen Weisheit und des in Gott verborgenen Lebens ist, und daß dies alles dem Menschen gegeben wird, weil er Christum, „Gottes Kraft und Weisheit“ und „unser Leben“ anzieht, diesen Gedanken führt auch der Epheserbrief aus. Aber er tut es nicht in der polemischen Weise wie der Kolosserbrief, sondern im Tone der Freude und Bewunderung, welche den zur gläubigen Gemeinde sprechenden Apostel des Gekreuzigten erfüllt. Der Gedanke, daß Christus das Haupt der Kirche geworden, daß dadurch Juden und Heiden einander nahe und gemeinsam Gott nahe gebracht wurden, wird in mehrfacher Wiederholung ausgeführt. Ja man kann sagen, daß die Idee der ἀνακεφαλαίωσις, „der neuen Zusammenfassung unter dem einen Haupte“, den Grundton bildet für die ganze Epistel, welche bald im Stile des hebräischen Hymnus Gott den Vater für diese Gnade preist, bald im Stile des Predigers die Gemeinde aneifert, der hohen Würde entsprechend zu wandeln. Innitzer hat den „Hymnus“, mit welchem der Brief beginnt, in folgender Weise analysiert: „Der Apostel geht in seinem Lobpreis Gottes von der geistlichen Segnung in Christus (Einleitung und Überschrift) zurück auf den Grund der Segnung, die vor- und überzeitliche Auserwählung und Vorausbestimmung der Christen in und durch Christus zur Rechtfertigung und Gotteskindschaft (Eph 1, 4—6); er verweilt dann bei der innerzeitlichen Ausführung dieses Gnadenratschlusses Gottes durch Jesus Christus, der Erlösung durch sein Blut und der Offenbarung des Versöhnungsgeheimnisses (Eph 1, 7—12); er wendet endlich diesen Gedanken speziell auf die Leser an ... und weist damit wieder zurück auf die überzeitlich beschlossene, innerzeitlich ausgewirkte, für die Ewigkeit verbürgte und auf das beseligende Ziel hinweisende Begnadigung und Gotteskindschaft (Eph 1, 13—14). So charakterisiert sich unsere Periode als ein abgeschlossenes ... Ganze, zu dem nur das feierliche Amen fehlt, um es als Doxologie auch äußerlich kenntlich zu machen.“[1] Sehen wir den Text nun selber an: Eph 1, 3 „Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns segnete mit aller Geistessegnung in den himmlischen Regionen in Christus, 4. da er uns auserwählte in ihm (ἐν αὐτῷ), vor der Schöpfung der Welt schon, daß wir seien heilig

[1] Innitzer, Der Hymnus im Epheserbrief 1, 3—14, ZKTh 1904, 612 ff.

und untadelig vor seinem Antlitz in Liebe; 5. vorherbestimmt hat er uns zur Annahme an Kindes Statt durch Jesum Christum auf ihn hin (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν), gemäß dem Wohlgefallen seines Willens, zum Lob der Herrlichkeit seiner Gnade, in der er uns begnadigt hat in seinem Geliebten" (ἐν τῷ ἠγαπημένῳ). Bis hierher die erste Strophe, welche Christum als Gottes Sohn feiert, der in Gottes Plänen schon vor der Weltschöpfung die erste Stelle einnimmt und um welchen sich diese Pläne überhaupt gruppieren. Gottes Sohn und Lieblingsgedanke, zugleich Weltgrund (ἐν αὐτῷ) und Weltziel (εἰς αὐτόν) ist Christus in diesem ersten Teil der Lobpreisung. Nun folgt die Ausführung des ewig Beschlossenen in der Zeit durch den im Fleische Erschienenen: 7. „In ihm (ἐν ᾧ) haben wir die Befreiung[1] durch sein Blut, die Nachlassung der Sünden, gemäß dem Reichtum seiner Gnade, 8. mit der er uns überschüttet hat in aller Weisheit und Erkenntnis, 9. kund uns tuend das Geheimnis seines Willens nach seinem Wohlgefallen, das er bei sich (oder in ihm, Christus, ἐν αὐτῷ) vorgesetzt hatte 10. für die Veranstaltung der Fülle der Zeiten, alles wieder unter ein Haupt zu fassen in Christus (ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ), das in den Himmeln und das auf der Erde, in ihm, 11. in dem wir auch als Erben berufen wurden, vorherbestimmt nach dem Vorsatz des Allwissenden, nach dem Willen seines Beschlusses, 12. daß wir seien zum Lob seiner Herrlichkeit, die wir vorher auf Christus gehofft." Die Wiederholung fast derselben Worte des vorigen Strophenschlusses kennzeichnet das Ende der zweiten Strophe. Die dritte wendet sich nun an die Gemeinde und macht, wie gesagt, zusammenfassend die Anwendung auf sie selber. Auch die dritte Strophe schließt mit dem Worte: εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ (Eph 1, 14).

Zu ähnlich hymnodischem Stile erheben sich die Verse 2, 11—22, worin Christus als „unser Friede" (ἡ εἰρήνη ἡμῶν Eph 2, 14) gefeiert wird. Das dritte Kapitel wendet sich wieder dem Lieblingsgedanken des Apostels, seiner gnadenvollen Berufung zum Heidenapostel, zu, während im vierten der uns vom ersten Korintherbrief und Kolosserbrief her bekannte Gedanke vom neuen Menschen (ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον Eph 4, 24) wiederkehrt. Im fünften Kapitel endlich schildert

[1] Ἀπολύτρωσις = durch religiöse Feier erfolgende Freilassung eines Sklaven. Der Sklave wird gegen einen Preis an einen Gott verkauft, dadurch von menschlicher Knechtschaft frei und Schützling des Tempels dieses Gottes. So erklärt sich der paulinische Ausdruck im Lichte der hellenistischen Sprechweise. Deißmann, Licht vom Osten[2] 246 243.

Paulus das neue Leben der Erlösten als ein Leben im Lichte, im Gegensatz zu ihrem früheren Leben in der Finsternis. „Denn ihr waret einst Finsternis, nun aber seid ihr Licht im Herrn. Wandelt als Kinder des Lichtes“ (ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε Eph 5, 8). Das ist eine Auffassung, wie sie auch in einer Mahnung des Philipperbriefes anklingt, wo der Apostel sagt, die Christen sollen unsträflich unter dem bösen Geschlechte wandeln, „unter dem ihr leuchtet wie Leuchten in der Welt“ (ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ Phil 2, 15). Die Grundlage dafür bildet das Wort Christi an die Apostel Mt 5, 14: „Ihr seid das Licht der Welt“ (ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου).

Halten wir all das aus den paulinischen Briefen hier Herangezogene neben die früher angeführten Aussagen der Weisheitsliteratur über die Weisheit, so zeigt sich, daß die Übereinstimmungen sachlich und formell sind. Hier wie dort finden wir gegenüber der Pseudoweisheit der Heiden die Hervorhebung der wahren himmlischen Weisheit; diese selbst wird gefeiert als diejenige Macht, durch welche Gott die Welt geschaffen, durch welche der sündigen Menschheit Friede in Gott, Leben in seiner Gnade, völlige Erneuerung des inneren Menschen geschenkt wurden. Aber was dort von einer möglicherweise immer noch als Personifikation zu fassenden Gestalt gesagt ist, ist hier von einer sichtbar unter den Menschen gewesenen und nun noch immer unsichtbar unter ihnen weilenden Person ausgesagt, diese selber aber mit denselben Titeln benannt wie jene: θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (1 Kor 1, 24), πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol 1, 15, vgl. πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ᾽ ἀρχῆς ἔκτισέν με Sir 24, 9), εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Kol 1, 15, vgl. εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ Sap 7, 26).

Das Ergebnis ist, daß Christus sowohl seinem Wirken in Zeit und Ewigkeit wie auch seinem überirdischen Wesen nach bei Paulus vollständig mit der Weisheit Gottes, wie sie durch die Weisheitsbücher geoffenbart war, auf eine Stufe gestellt, mit ihr gleichgesetzt ist.

Was die Korintherbriefe, der Epheserbrief, der Kolosser- und Philipperbrief an derartigen Gedanken enthalten, erscheint im Hebräerbrief zu einer einheitlichen Darstellung zusammengefaßt[1].

Christus, der Gottessohn, „durch welchen Gott die Welt auch geschaffen hat“ (δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας Hebr 1, 2) ist zum Erben über alle gesetzt, zu denen Gott durch die Väter gesprochen hat.

---

[1] Zum folgenden vgl. Cladder, Hebr 1, 1—5, 10 und 5, 11—10, 39, ZKTh 1905, 1 und 500 ff.

Denn durch Christus hat er zuletzt mit uns gesprochen. Und er, „der Abglanz der Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens (ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, vgl. Sap 7, 26 ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς ἀιδίου), der alles trägt mit dem Worte seiner Kraft“ (Hebr 1, 3), hat unsere Sünden getilgt und ist dann zum Vater aufgestiegen. — Der Natur wie dem Amte nach also war er über die Engel, welche die alte Gesetzgebung vermittelt hatten, erhaben (Hebr 1, 4 bis 2, 5). Dennoch wollte er, „wegen dessen das Weltall und durch den das Weltall“ (δι' ὃν τὰ πάντα καὶ δι' οὗ τὰ πάντα Hebr 2, 10), sich unter dieselben herablassen als unser Bruder, damit er ein barmherziger Hoherpriester würde, um die Sünden des Volkes zu sühnen (ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ Hebr 2, 5—17). — Moses war nur Diener, und dennoch hat Gott die Väter verworfen, weil sie nicht auf ihn hörten. Durch Christus nun sollen wir in die wahre Ruhe eingeführt werden, also: verhärtet eure Herzen nicht (Hebr 3, 1 bis 4, 13)!

Das sind die Gedanken, mit denen der Brief eingeleitet wird. Zwei Hauptbegriffe bilden das Thema für die Hauptabhandlung: Christus als „Priester nach der Ordnung Melchisedechs“ (Hebr 5, 6; Ps 109 [110], 4) und Christus als „Ursache ewigen Heiles“ (Hebr 5, 9).

Die Ausführung ist umständlich, denn der Verfasser „hat große Dinge hierüber zu reden, die schwer zu erklären sind“ (Hebr 5, 11). Der erste Hauptgedanke aber ist klar: Der Brief soll zeigen, daß das Priestertum des wahren Melchisedech ein höheres ist als das levitische (Hebr 7, 1—10), an dessen Stelle ja ein neues verheißen worden ist (Hebr 7, 11—17), weil jenes nicht von ewiger Dauer sein konnte (Hebr 7, 18—25). Jene Priester waren alle sündhaft, der wahre Melchisedech aber tritt als ein „heiliger, schuldloser, unbefleckter, ausgeschiedener von den Sündern“ (Hebr 7, 26) einmal als Priester vor Gott und bringt das allein heilkräftige Opfer „für die Sünden des Volkes“ dar (Hebr 7, 27).

Der zweite Hauptbegriff, Christus als „Urheber unseres Heiles“, wird dann in eine Schilderung seines Opfers im Gegensatz zum levitischen gekleidet und hervorgehoben, daß, was jenes nicht bringen konnte, dieses gebracht hat: es hat uns „zur Vollendung gebracht“ (Hebr 10, 1 und 10, 14), es hat uns „ein für allemal geheiligt“ (Hebr 10, 10 und 14) und uns befähigt, „in das Heiligtum einzugehen, wohin er uns einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, das ist sein Fleisch, bereitet hat“ (Hebr 10, 19 f).

Damit ist die Darlegung des Hauptteils zu Ende. Es folgt nun

der Hinweis darauf, wie für den einzelnen dies Heil zu erlangen ist: durch den Glauben. „Durch ihn erkennen wir, daß die Welt durch das Wort (ῥήματι) Gottes geschaffen ist“ (Hebr 11, 3), durch ihn haben alle Helden der jüdischen Vorzeit ihre Kraft gewonnen (Hebr 11, 4—38). Und dennoch haben jene die Erfüllung der Verheißung nicht erlebt (11, 39). Sollen wir da uns im Glauben schwach zeigen? Nein, wir sollen „die Sünde ablegen“ und im „Wettkampf“ um das Heil „laufen, im Aufblick zu Jesus, dem Urheber und Vollender unseres Glaubens“, dessen Kreuzopfer uns zum Heil ward (Hebr 11, 40 bis 12, 28).

Nach dem Überblick über diese Theologie erinnere man sich, daß bei Philo der Logos als der wahre Melchisedech[1] und als der schuldlose für die Schuldigen interzedierende Hohepriester bezeichnet wird[2], daß ferner die Stiftshütte von ihm ebenfalls allegorisch aufgefaßt wurde, das Heiligtum (Hebr 10, 19) als der Himmel, der Vorhang (Hebr 10, 20) als der Hinweis darauf, daß das Verborgene des Heiligtums dem sinnlichen Menschen unzugänglich sei[3].

Der Vergleichspunkte zwischen der christlichen Heilslehre dieses Lehrschreibens und der Logoslehre des alexandrinischen Exegeten gab es also viele. Christus teilte nicht nur die Einzelzüge der im Alten Testament geschilderten hypostatischen Weisheit Gottes, es lag ebenso nahe, auf ihn den Logosnamen der hellenistischen Theologie anzuwenden und ihn als den wahren Logos im Unterschied von dem durch Philo erträumten zu bezeichnen.

Die Frage ist, ob wir eine Kenntnis der philonischen Ideen in den urchristlichen Gemeinden überhaupt annehmen dürfen.

Und da lautet denn die Antwort: Höchst wahrscheinlich, ja. — Alexandrinische Schriftgelehrsamkeit, also wohl auch die, ob mit oder ohne Billigung aufgenommene Lehre des Schrifterklärers Philo, war mindestens einigen Missionsbezirken Pauli nicht fremd. „Ein Jude namens Apollos, ein Alexandriner von Geburt, ein beredter Mann, stark in der Schrift, kam nach Ephesus. Dieser war von dem Wege des Herrn unterrichtet und redete glühend im Geiste und lehrte genau das, was Jesus betraf, obwohl er nur die Taufe des Johannes empfangen hatte. Dieser begann nun zuversichtlich aufzutreten in der Synagoge. . . . Und als er nach Achaia reisen wollte, ermunterten ihn die Brüder und schrieben an die Jünger, daß sie ihn aufnehmen möchten. Nach seiner Ankunft nützte er den

[1] Heinisch, Der Einfluß Philos 198 f.
[2] Oben S. 46 A. 7.
[3] Heinisch a. a. O. 240 f.

Gläubigen viel, denn er widerlegte kraftvoll öffentlich die Juden, indem er aus der Schrift bewies, daß Jesus der Christus sei" (Apg 18, 24—28)[1]. Und wie für Ephesus und Griechenland haben wir ein Zeugnis für die Anwesenheit zwar nicht christlicher, aber jüdischer und zu einer eigenen Synagoge zusammengeschlossener „Alexandriner" auch in Jerusalem[2].

---

[1] Aall (Geschichte der Logosidee II 17 ff) will auf Apollo die geschilderten paulinischen Lehren zurückführen, was zu weit geht. Denn der Christusbegriff Pauli steht, wie oben gezeigt wurde, zu selbständig. Nur enthielt er viel, was zum Vergleich mit dem Logosbegriff herausforderte. Lebreton, Les origines etc. 386: Volontiers on a attribué à l'influence d'Apollo cette pénétration de la théologie paulinienne par la doctrine alexandrine et cette hypothèse est vraisemblable. Folgt die Begründung. Dann aber macht Lebreton darauf aufmerksam, daß nicht nur Apollo, sondern auch die alexandrinische Synagoge in Jerusalem, sowie die Völkermischung in der Diaspora Anlaß zum Alexandrinismus im Urchristentum geben konnte: „Une rencontre était donc inévitable entre la doctrine chrétienne et la théologie alexandrine."

[2] Über palästinensische Einflüsse auf Alexandrien und umgekehrt siehe Fouard, St Paul et sa mission[10], Paris 1908, 252 ff; Frankel, Das Verhältnis des alexandrinischen und palästinensischen Judentums, ZDMG 1850, 102—109, „Palästina und Alexandrien müssen in der Wissenschaft Hand in Hand gehen" (109); Drummond, Philo (Hastings Dictionary of the Bible Extra Volume 1904) 208: Philo himself had an extensive acquaintance with Palestinian interpretation. For particulars see Siegfried, Philo von Alexandrien 145 ff and B. Ritter, Philo und die Halacha, eine vergleichende Studie unter steter Berücksichtigung des Josefus (1879). Treitel, Agada bei Philo, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, N. F. XVII (1909) 28 ff: „Es muß gesagt werden, daß es ein schweres Unrecht gegen den jüdischen Hellenismus ist, wenn fort und fort in Gelehrtenkreisen dem jüdischen Hellenismus jeder Einfluß auf die spätere Entwicklung des Judentums abgesprochen wird, indem gesagt wird, daß die führenden Männer sich fast unwillig von ihm . . . abgewandt hätten. Das gilt wohl von der Wacht, welche palästinensische Lehrer, allen voran Akiba ben Josef . . . gehalten, das Judentum vor dem Eindringen allegorischer Deutung des Schriftworts, vor der Verflüchtigung des Gesetzeswortes in bloßes Gedankending und vor den Konsequenzen daraus im Leben zu schützen." (Bekannt waren also diese Dinge doch schon in Jerusalem.) „Anders aber steht es auf agadischem und religionsphilosophischem Gebiet" . . . (S. 31), wobei Treitel Agada definiert: „Agada ist die Ethik und der Glaube im Judentum, und das im weitesten Sinne." Vgl. auch Hart, Philo and the Catholic Judaism of the First Century, JThS XI, London 1909, Nr 41, S. 25 ff. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes, Tübingen 1885, 70: „zu dieser (der allgemeinen philosophischen Bildung) hat freilich auch Philo sein Teil besonders für mit Juden gemischten Gegenden beigetragen, und in diesem Sinne möchte ich nicht . . . jede Berührung (zwischen johanneischer und alexandrinischer Denkart) verneinen". Mit Haneberg-Schegg, gegen Klasen, Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Freiburg i. B. 1879, 47 f.

Soll man annehmen, daß den zum Christentum bekehrten Juden oder Heiden, unter denen Alexandriner verkehrten, fremd geblieben sein könnte, was man drüben in Alexandrien für Vorstellungen mit dem Logosbegriff verband? wie man in ihm den himmlischen Menschen, den Hohenpriester, die Kraft und Weisheit Gottes, den schuldlosen Fürbitter für die schuldbeladene Menschheit sah? Wir haben keine sichere Nachricht zur Beantwortung dieser Frage, aber die angeführten Tatsachen machen es außerordentlich wahrscheinlich, daß Philos Lehre in den jungen Christengemeinden, wo weitgereiste, gebildete Mitglieder lebten, nicht unbekannt bleiben konnte. Philos Gesandtschaftsreise nach Rom hat sogar dort in späterer Zeit zu der Tradition Anlaß gegeben, „er habe in dieser Stadt mit dem Apostel Petrus gesprochen und mit ihm in Freundschaft gelebt und deshalb auch die Jünger des Petrusschülers Markus zu Alexandrien mit Lobsprüchen geehrt“ [1]. Mag diese Legende Fabel und Geschichte vermischen, von der Hand weisen läßt sich die hohe Wahrscheinlichkeit nicht, daß Philos Lehren zur Zeit der paulinischen Missionsarbeit in den jungen Gemeinden gekannt wurden.

Mußte aber dann nicht bei einer Christuspredigt, wie sie im Hebräerbrief und in den Paulusbriefen sich noch widerspiegelt, Christus als der wahre Logos erscheinen, auf den allein die Prädikate zutrafen, die Philo einem Gebilde allegorisierender Spekulation anheftete? Erschien gegenüber dem schemenhaften Logos-Hohenpriester des Philo nicht Christus als der im Fleisch und Blut gekommene Logos, der durch sein Opfer am Kreuz ein unvergleichliches, einzigartiges Priestertum geübt hatte? Wir müssen wenigstens die Möglichkeit solcher Vergleiche zugeben.

3. Die urchristliche Liturgie.

Dank den Untersuchungen Bickells, Probsts, Drews' und Baumstarks dürfen wir uns heute einer gewissen Kenntnis der Liturgie des ersten Jahrhunderts freuen. Eine erst neuestens hinzugekommene Studie von Schermann verbreitet philologisch neues „Licht vom Osten“ im Sinne Deißmanns über diese Frage, verkennt aber mit der Einordnung des urchristlichen Dankgebets in den von ihm aufgestellten

[1] Hieronymus, De Viris inlustribus c. 11, ed. C. A. Bernoulli in Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften XI, Freiburg 1895, 14.

„Typus“ von Danksagungsgebeten in den Mysterienliturgien das Einzigartige eben dieses Gebetes[1].

Wir haben im Neuen Testamente kurze Schilderungen des urchristlichen Gemeindegottesdienstes (Apg 2, 46 f; 20, 7 ff; 1 Kor 11, 17—34), wir haben in der Didache eine Anweisung für die Art der eucharistischen Feier, wir haben endlich im Klemensbrief so viele Spuren altchristlicher „Meßgebete“, daß wir uns ein Bild von der damaligen Feier machen können.

Uns interessiert hier nur eines, die Darstellung des Erlösungswerkes bzw. die Auffassung des Erlösungswerkes, die aus den Gebeten der Urliturgie spricht.

Soweit aus den Briefen des hl. Paulus Rückschlüsse auf die Liturgie überhaupt möglich sind, können wir mit Probst erschließen, daß das Dankgebet schon zur Zeit des hl. Paulus „aus dem lobenden Dank für die Schöpfung, die Vorbereitung auf die Erlösung und diese selbst“ bestand[2] und „durch Christum“ an den Vater gerichtet wurde. Im Epheserbrief (5, 20) fordert nämlich der Apostel auf, „allezeit für alles im Namen unseres Herrn Jesus Christus Gott und dem Vater“ zu „danken“, eine Mahnung, die er zur selben Zeit auch an die Kolosser ergehen läßt: „Lobsingt Gott in Dankbarkeit in euern Herzen. Alles, was ihr tut in Wort und Werk, tut alles im Namen des Herrn Jesus Christus und dankt Gott und dem Vater durch ihn“

[1] Bickell, Messe und Pascha, Mainz 1872. Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier, ZKTh 1880, 90 ff. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870. Baumstark, Liturgia Romana e Liturgia del Esarcato, Roma 1904; Die Messe im Morgenland, Kempten 1906; Ägyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK I—VII; Oriens Christianus, Leipzig und Rom 1907. Schermann (Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbrief, TU XXXII 2b [= III. Reihe 4, 2 b], Leipzig 1909) arbeitet mit Material des vierten Jahrhunderts, um zu erweisen, daß das im ersten Jahrhundert entstandene christliche Dankgebet weder nach „Inhalt“ noch „Form“ „neu“ ist, sondern „als Glied eines Typus“ erscheint (S. 50). Die Arbeit läßt den Grundunterschied zwischen dem hohen religiösen Ernst hier und der niedrigen Religionsauffassung dort viel zu wenig hervortreten und unterschätzt den Einfluß des Christentums auf das Heidentum. Die Christengemeinde dankt Gott und hält den Dank für eine so heilige Pflicht, daß Paulus das Unterlassen des δοξάσαι und εὐχαριστῆσαι den Heiden als Ursünde vorwirft, aus der ihre Entartung entsprang (Röm 1, 21); das Zaubergebet lobt und schmeichelt, um die Gottheit für die Erhörung und Gewährung des Zaubers günstig zu stimmen. Gegenüber der jüdischen Psalmodie stellt darum das Dankgebet der altkirchlichen Liturgie die Vollendung, das Zaubergebet der Papyri die Entartung dar. — Drews, Die klementinische Liturgie in Rom, Tübingen 1906.

[2] Probst a. a. O. 33 f. Zum folgenden ist S. 38 ff zu Rate gezogen.

(Kol 3, 16 f). Diese Worte gelten allgemein von der Danksagung, also auch von der außerliturgischen. Die liturgische aber muß denselben Charakter getragen haben wie die außerliturgische, denn auch das Gemeinde-Gebet charakterisiert Paulus als „Lobpreis" und „Danksagung", welche von einem Vorbeter vorgetragen und vom Volke mit „Amen" begleitet wurde (1 Kor 14, 16), und er sagt (2 Kor 1, 20), daß unser „Amen" „durch ihn" (Jesum Christum) „an Gott zu seiner Ehre" gerichtet werde, weil „in ihm" „alle Verheißungen Gottes erfüllt sind". Dazu bemerkt Probst: „So waren in dem Dankgebet alle Verheißungen Gottes und ihre Erfüllung in Christus angeführt. Waren alle Verheißungen und ihre Erfüllung in Christus angeführt, so mußte das Dankgebet mit dem Protoevangelium beginnen und alles das angeben, was Gott im Alten Bunde zur Rettung des Menschen getan, bis zur Menschwerdung und dem Tode Jesu." [1]

Diese Bemerkung des gelehrten Bahnbrechers in der Geschichte der Urliturgie dürfte mehr als bloße Hypothese sein, denn sie zieht einfach aus den Aussagen des Apostels die logische Konsequenz. Außerdem hat sie für sich die jüdische Art, Gott für seine Wohltaten durch Aufzählung derselben zu preisen. Die Segenssprüche, welche der Jude und somit auch die Apostel morgens und abends dem Abbeten des Schemas zuzufügen hatten, enthalten gerade das, was Probst hier aus Pauli Worten erschließt, abgesehen natürlich von den spezifisch christlichen Lobpreisungen[2]. Hypothese dagegen, aber immerhin begründete Hypothese ist es, wenn wir in dem oben besprochenen „Hymnus" des Epheserbriefes (Eph 1, 3 ff) Anklänge an das von Paulus gewöhnlich vorgetragene Danksagungsgebet vermuten. Wenn diese Hypothese Wahrheit in sich hat, dann kennen wir den Weg, auf welchem die paulinische Art, Christum als Zentrum des Weltgeschehens darzustellen, der Denk- und Sprechweise der von ihm geistig abhängigen Gemeinden vertraut wurde. Wenn der an Pauli Wort und Briefen geschulte Vorsteher im liturgischen Dankgebet Christum als Gottes ewigen Gedanken feierte, in welchem Gott den Weltenplan, die Auserwählung, die Erlösung ewig vorbestimmt und zeitlich ausgeführt, dann wurde dieses Gebet von selbst zum Griffel, der diese Lehre immer von neuem in Herz und Sinn auch der „Idiotai", der einfachen Gläubigen, einschrieb.

[1] Ebd. 32.

[2] Vgl. den Text dieser Berachoth bei Fiebig, Berachoth, Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung III, Tübingen 1906, 29 ff.

Gestützt wird diese Hypothese durch einen Vergleich der Worte im Epheserbrief mit den ältesten erhaltenen Resten des liturgischen Bitt- und Dankgebetes im klementinischen Korintherbrief. In der römischen Gemeinde betete der Bischof gegen Ende des ersten Jahrhunderts unter anderem folgende Worte: „Lasset uns beten anhaltend, das Bitt- und Flehgebet verrichtend, daß die gezählte Zahl seiner Auserwählten in der ganzen Welt unversehrt bewahren wolle der Weltenschöpfer durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus, durch den er uns berufen hat von der Finsternis zum Lichte, von der Unwissenheit zur Erkenntnis der Herrlichkeit seines Namens, zum Hoffen auf deinen vor aller Kreatur gewordenen Namen (τὸ ἀρχέγονον πάσης κτίσεως ὄνομά σου), öffnend die Augen unseres Herzens, damit wir dich erkennen, den allein Allerhöchsten in den Höhen, . . . dich, der du die Völker auf der Erde mehrest und aus allen auserwählest die, welche dich lieben, durch Jesus Christus deinen geliebten Sohn, durch welchen du uns erzogen hast, geheiligt hast, geadelt hast“ (1 Klem. 59, 2—4)[1].

Gebetet wird hier um Bewahrung der Gläubigen, diese selber aber sind charakterisiert als durch Christus berufen von der Finsternis zum Lichte, von der Unwissenheit zur Erkenntnis, zur Hoffnung, zur Heiligkeit und zum seelischen Adel. (Dazu vergleiche die oben angeführten Sätze aus Eph 1, 3—11.)

Christus wird als der Mittler bezeichnet, durch welchen der Vater alles zum Heile wirkt. Dieser Grundgedanke, daß Gott durch Christus wirkt, durch ihn uns rettet, entspricht dem andern paulinischen Gedanken, daß auch die Schöpfung von Gott durch Christus gewirkt wurde. Und dieser Gedanke entspricht seinerseits dem jüdischen, im täglichen Abendgebet ausgesprochenen Gedanken, daß Gott seine Wohltaten durch sein Wort und seine Weisheit wirke[2]. Wir haben aus dem ersten Jahrhundert von der Liturgie nur Bruchstücke. Ein Beweis, daß das liturgische Dankgebet schon im ersten Jahrhundert die Erlösung durch Christus als Parallele zur Schöpfung durch Christus feierte, läßt sich aus den erhaltenen Resten nicht erbringen. Nahegelegt aber wird die Vermutung, daß dem so war, durch die den urchristlichen Gebetsbruchstücken so sehr verwandten Texte im VII. und VIII. Buch der apostolischen Konstitutionen, welche gerade in diesen Teilen eine auffallende und weit vor das vierte Jahrhundert

---

[1] Drews, Die klementinische Liturgie in Rom 41 f.

[2] Vgl. den ersten Segensspruch am Abend bei Fiebig a. a. O. 38.

hinaufweisende Übereinstimmung zeigen. Baumstark, welcher in einer Untersuchung über den Liturgietypus in AK I—VII[1] die Verschiedenheiten der Liturgie im VII. und VIII. Buch stark hervortreten läßt, findet doch „wenigstens zwei Anklänge“ in Wendungen beider, und das sind, neben den Stellen über das Leiden Christi VII 25 § 2 und VIII 12 § 33, gerade die Worte VII 25 § 2 δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησας καὶ τῶν ὅλων προνοεῖς, und VIII 12 § 8 δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκας καὶ δι' αὐτοῦ τῆς προσηκούσης προνοίας τὰ πάντα ἀξιοῖς[2]. Dabei findet Baumstark, daß in den Texten des VIII. Buches nur noch leise jener „subordinatianische Ton“ nachhalle, „den bekanntlich im Abendlande ein Arianer dem katholischen Abendmahlsgebete höhnend vorwerfen konnte“[3], und der auch im Osten „nicht selten“ war, der aber insbesondere in AK VII „mit einer Entschiedenheit wie nirgendwo sonst“ sich geltend mache. Er schließt daraus, daß der Text in AK VII zeitlich weit über den Verfasser von AK VIII hinaufweise und räumlich nicht nach Syrien, sondern nach Ägypten zeige. Ob dies im einzelnen stimme, berührt uns hier nicht. Uns scheint nur durch die Übereinstimmung der beiden zeitlich und räumlich auseinanderliegenden Texte, von denen der eine wörtliche Anklänge an die Gebete der Didache zeigt[4], die Vermutung begründet, daß auch das Dankgebet der Liturgie, wenigstens in einigen Gemeinden zur Zeit des hl. Paulus, bereits den Grundgedanken ausführte: Gott hat durch Christus alles gemacht, sorgt durch ihn für alles, hat endlich die Erlösung aus der Finsternis zum Licht, aus der Sünde zur Heiligkeit, aus dem Tode zum ewigen Leben durch ihn gewirkt. Wenn dem aber so war, dann pries der Christ in seinen liturgischen Versammlungen Christum als Gottes Kraft und Weisheit und dankte Gott, daß er durch Christus alles das geschenkt, was die volkstümliche Stoa und der gelehrte Philo dem Logos, die palästinensischen Juden der Weisheit dankten bzw. von der Weisheit erwarteten.

Eine Gewißheit hierüber ist nicht erreicht. Die hohe Wahrscheinlichkeit aber besteht, daß gerade das liturgische Dankgebet,

[1] Baumstark, Ägyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in AK I—VII. Oriens Christianus VII (1907) 388 ff.

[2] Ebd. 395.

[3] Ebd. 396. Baumstark hat einen von Mercati (Frammenti liturgici latini, Studi e testi VII, Roma 1902, 51—58) veröffentlichten Text im Auge, worin der Atrianer stets die Worte wiederholt: et tamen ipsi praeponunt patrem filio, nämlich: in manupositionibus suis, in symbolo, in benedictionibus suis, in oblationibus suis. Als Belegstelle zu letzterem gibt er dann ein Exzerpt aus dem Dankgebet.

[4] Vgl. AK VII 25 mit Didache 9.

wie oben schon gesagt, ein Hauptmittel wurde, um die in den paulinischen Briefen niedergelegte, im vorhergehenden Kapitel besprochene Christologie und Soteriologie dem Volke geläufig zu machen und so die Bezeichnung Christi als des wahren Logos, der wahren Gottesweisheit, nahezulegen und zu verbreiten.

4. Die johanneische Darstellung des Erlösungswerkes im Lichte der Logoslehre[1].

Da der hl. Johannes im Anfang seines Evangeliums Christum „ohne jede Erklärung" den „Logos" nennt, so setzt er dieses Wort und seine Bedeutung bei seinen Lesern als bekannt voraus[2]. Es fragt sich also, welche Bedeutung der Ausdruck Logos in den als erste Leser in Betracht kommenden Gemeinden gehabt haben mag.

Die Tradition nennt von Anfang an als Ort, wo St Johannes sein Evangelium schrieb, die Stadt Ephesus. Als kleinasiatische Griechenstadt stand Ephesus sicherlich den von uns bisher erörterten hellenistischen Philosophemen und Theologumenen allen offen. Die hermetischen Vorstellungen vom Hermes als Logos, als Offenbarungsbote und Weltidee, die stoischen Lehren vom Logos als göttlicher Weltvernunft, welche das All gestaltet und durchwaltet und die Herzen lenkt, dürfen wir dort ebensowohl voraussetzen wie die alexandrinische Logoslehre[3] und vielleicht auch die jüdische

[1] Die berücksichtigte Literatur ist in der Einleitung besprochen. Von einer Registrierung jeglichen Pro und Contras sehe ich dementsprechend ab. Beizufügen ist K. Weiß, Der Prolog des hl. Johannes, StrThSt III 2/3, Freiburg 1899. Kiefl, BZ IV (1906) 410 ff. Bartmann, Et verbum caro factum est, ThGl I, Paderborn 1909, 7 ff. Dazu die Artikel Logos, Johannes, Johannesevangelium in deutschen, englischen und französischen Encyklopädien und Bibellexiken.

[2] Knabenbauer, Lexicon Biblicum, ed. Hagen II, Paris. 1907, 974.

[3] Vgl. oben S. 91 f. Klasen betont (a. a. O. 35), daß die jüdische Lehre vom „Wort" ihren tiefsten Grund in der alttestamentlichen Sophia gehabt habe. Damit ist aber der Ausdruck Memra statt Chokma (Sophia) noch nicht genug begründet. Daß wir hierfür die hellenistische Denk- und Redeweise mit in Betracht zu ziehen haben, glaubt auch Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I n. 819, S. 795: „In den letzten vorchristlichen Jahrhunderten wurde im Hinblick auf den Ursprung der persönlichen Weisheit aus dem Munde Gottes (Sir 24) und wohl auch unter Berücksichtigung der griechischen Logoslehre . . . von der jüdischen Theologie statt des Namens Weisheit der chaldäische Name ‚Memra', ‚Wort', gebraucht" etc. Was Scheeben hier (ob bezüglich der Chronologie mit Recht oder Unrecht) von der hebräischen Wortlehre sagt, gilt in noch höherem Maße für die jungen Christengemeinden in hellenistischen Städten.

Memralehre. Der Ausdruck „Logos“ hatte daselbst wahrscheinlich nicht nur die Bedeutung Offenbarungswort Gottes, sondern zugleich auch den einer kosmisch und soteriologisch bedeutsamen Größe. Dazu kam, daß gerade in Ephesus die paulinische Christologie mit ihrer Identifizierung Christi und der „Kraft und Weisheit Gottes“ wohlbekannt sein mußte. Es lag darum nahe, daß Christus gerade hier als die menschgewordene Weisheit, als der wahre und einzig richtige Logos bezeichnet wurde. Vielleicht wurde die Bezeichnung geradezu in Opposition gegen heidnische Logoslehren und Hermes-Logoskulte gewählt. Dem falschen Logos wurde der wahre gegenübergestellt. Logos hatte aber dann nicht nur einen bildlichen, sondern einen metaphysischen Sinn, der sich allerdings, bei den schillernden Bedeutungen dieses Begriffs in den verschiedenen Vorstellungskreisen, leicht mißbrauchen ließ.

Tatsächlich lag diese Gefahr in Ephesus und Umgebung um so näher, als sich schon frühe die Ansätze einer häretischen Erlösungslehre daselbst bemerklich machten[1]. Es gab Lehrer in der Christengemeinde, nach welchen Jesus zerteilt wurde, nicht der aus Gott geborene Christus war und nicht im Fleische gekommen ist (1 Jo 2, 22 und 5, 1). Wir kennen nur diese negative Bestimmung ihrer Christologie. Es schimmert aber vielleicht durch dieselbe der positive Gedanke durch, daß es einen himmlischen Christus gab, der aber nicht Gottessohn war, und daß es einen irdischen Jesus gab, den man teilen mußte in sein irdisch Teil und eine in ihm wohnende himmlische Kraft.

Der Wunsch nach einer autoritativen Aussprache über das himmlische Wesen in Jesus Christus, über sein Verhältnis zu ähnlichen von der Spekulation der verschiedensten Kreise gelehrten himmlischen

---

[1] Irrlehrer in Ephesus lernen wir aus Offb 2, 6 kennen, wo sie Nikolaiten genannt und ihre Werke als hassenswert bezeichnet werden. Ferner schildern die Briefe an Timotheus, der in Ephesus Bischof war, eine Sorte von judaisierenden Irrlehrern, die nicht mit den Nikolaiten identisch zu sein brauchen. Ob die 1 Tim 1, 4 erwähnten Geschlechtsregister Äonenreihen oder Patriarchengenealogien sind, ist nicht auszumachen, da für beide Annahmen Gründe vorliegen. Für Engelstammbäume ist Knopf, Das nachapostolische Zeitalter 302, für Patriarchenregister Tixeront (Histoire des Dogmes I[5], Paris 1909, 170 A. 1) im Anschluß an Jacquier, Histoire des livres du Nouveau Testament I[3] 375. Die beiden ersten Johannesbriefe endlich schildern uns Irrlehrer, deren Christologie den Erlöser teilte in einen bloßen Menschen und die nur äußerlich mit ihm verbundene Gestalt des himmlischen Christus, der aber nicht der Sohn Gottes ist und nicht Mensch geworden ist. Knopf a. a. O. 294 ff. Tixeront a. a. O. I 171 ff.

Hypostasen war begreiflich und wurde, wie uns die urchristliche Tradition erzählt, auch wirklich vorgetragen[1]. Johannes erfüllte ihn mit der Abfassung des Evangeliums von Christus dem Logos. Die Gemeinde, welche ihn auf Grund dieses Wortes verstand, kannte, nach dem Bisherigen, diesen Begriff in dem zweifachen Sinne: Logos als weltschaffende und weltordnende Weisheit und Logos als Offenbarer und Heiland.

Wenn man mit der in der Einleitung dieser Studie erwähnten Literatur, welche jeden spekulativen Charakter des johanneischen Logosbegriffes leugnet, nur die Bezeichnung „Offenbarungswort" in ihm übrig lassen will, so muß man für die Umgebung des hl. Johannes, für die Gemeinden in und um Ephesus alle alexandrinischen, stoischen und von der biblischen Weisheitslehre kommenden Einflüsse auf die Bildung ihres Christusnamens „Logos" ausgeschaltet denken. Dann muß man ferner das διά des Prologs 1, 3 mit ὑπό gleichsetzen oder überhaupt unberücksichtigt lassen, oder man muß mit Wellhausen den spottenden Scherz zum Prinzip erheben und einfach sagen: „Wer 1, 3 4 verstehen muß, ist nicht zu beneiden." Es ergibt sich dann ferner die Notwendigkeit, den ganzen Prolog auf den menschgewordenen Logos allein zu beziehen und höchstens Vers 1 und 2 etwas über die vorzeitliche Existenz dieses Gottmenschen erzählen zu lassen.

Alle diese Opfer hat man der antispekulativen Erklärung des Prologs gebracht. All das hat man getan, um die Metaphysik und Spekulation aus dem Prolog zu entfernen[2]. Aber die Vergegenwärtigung der für Ephesus in Betracht kommenden Logoslehren und Christologien legen, wie gesagt, die andere Annahme viel näher, daß nämlich Logos dort wirklich die Bedeutung eines spekulativen Begriffes gehabt und eben darin seine Ähnlichkeit mit dem Begriffe der „Weisheit" besessen habe.

---

[1] Eusebius, H. e. 6, 14, 7 ed. Schwartz, GCS Eusebius II 2, Leipzig 1908, 550, 25 ff, aus Klemens von Alexandrien. Dieser überliefert auf Grund der alten Presbyter, „Johannes habe als letzter, da er sah, daß die leiblichen Verhältnisse" (Christi) „in den" (übrigen) „Evangelien klargelegt seien „von seinen Bekannten gebeten" (wörtlich: angetrieben προτραπέντα), getragen vom Geiste Gottes, das geistige Evangelium" (also, im Gegensatz zu den andern, das von den geistigen, d. h. überirdischen Verhältnissen und Wesenseigenschaften Christi handelnde Evangelium) „gefertigt".

[2] Die unmetaphysische Bedeutung steht für manche von vornherein fest. So begründet v. Hoonacker seine Interpunktion von 1, 3 f mit dem Hinweis, daß sie dem Rhythmus entspreche und „permette à la fois d'éviter ici des conceptions métaphysiques étrangères au quatrième Évangile". RHE 1901, 7.

Ist dem aber so, dann ist klar, daß die Übertragung des Logosnamens auf Christus in dem doppelten Sinne eines kosmischen Faktors und eines Offenbarungswortes verstanden wurde. Daraus aber ergibt sich als die wahrscheinlichste Bedeutung des johanneischen Logosbegriffes diese eben gekennzeichnete. Und dann handelt der Prolog nicht nur vom Logos gleich gottmenschlichem Christus, der zum Offenbarungswort Gottes geworden ist, sondern auch vom vorzeitlichen Logos, durch den Gott die Welt geschaffen, ihr Leben und Licht gegeben, sie mit Gnaden erfüllt hat, bis endlich das Wort Fleisch geworden ist und von Angesicht zu Angesicht die Menschen seine Herrlichkeit schauen ließ.

Es sei noch einmal betont: Dies ist keine quellenmäßig erwiesene, aber eine doch wohl zu einer hohen Wahrscheinlichkeit gebrachte Auffassung, die ohne vorherige Zielrichtung sich uns einzig aus der Untersuchung der Tatbestände ergeben hat. Das Gewisse an ihr ist, daß im ersten Jahrhundert die erwähnten Logos- und Weisheitslehren sehr im Umlauf waren, daß Paulus gerade den Ephesern eine Christologie vorträgt, welche Christum der biblischen Sophia und dem philonischen Logos nahe bringt; Vermutung ist nur, aber begründete Vermutung, daß in Ephesus, der kleinasiatischen Griechenstadt, alle jene Logos- und Weisheitslehren zum Alltäglichen gehörten, und daß die Liturgie die paulinischen Gedanken verbreiten half. Hieraus läßt sich der Grad der Wahrscheinlichkeit unserer These ermessen.

Und nun, was sagt die johanneische Literatur vom Logos aus? In welcher Weise charakterisiert sie sein Verhältnis zu Gott und den Menschen?

In der Apokalypse wird der Menschensohn bezeichnet als der „glaubwürdige Zeuge“ und „das Prinzip der Schöpfung Gottes“ (μάρτυς ὁ πιστὸς, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν, Apc 1, 5; ὁ ἀμὴν, ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινὸς, ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, Apc 3, 15). In dieser Zusammenstellung der beiden Begriffe zeigt sich, wie sehr wir berechtigt sind, dem Logosbegriff des Johannes einen kosmologischen und offenbarungbringenden Charakter beizumessen. Die folgende Darlegung der Lehre des Prologs fußt also, mit der oben gemachten Reserve, auf dieser Voraussetzung.

Zuerst wird das Alter des Logos angegeben. „Im Anfang war das Wort.“ Die Beziehung auf den Anfang der Genesis ist deutlich: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Es könnte demnach scheinen, daß schon hier das Augenmerk auf die Weltentstehung und die dahin abzielende Tätigkeit des Logos gerichtet werden soll.

Jedenfalls wird damit gelehrt, daß bei der Weltschöpfung der Logos schon vorhanden war. Er war „bei Gott" oder „zu Gott hin", πρὸς τὸν θεόν, d. h. er stand insonderheit neben Gott und doch seinem Wesen nach auf ihn oder zu ihm hingewendet. „Und Gott war das Wort", er war gleichen Wesens mit dem den Juden bekannten einzigen Gott[1]. Er war also nicht nur Werkzeug Gottes. Trotzdem wirkt Gott durch den Gottlogos die Erschaffung, Belebung und Erleuchtung der Welt und insbesondere der vernünftigen Welt. Der Logos ist schon in diesem kosmischen Wirken Gottes der Mittler zwischen Schöpfer und Geschöpf. Selbst Schöpfer, ist er es doch nicht als Urquell und Ausgangspunkt der Schöpfertat, sondern als Durchgangspunkt dieses göttlichen, vom Vater ausgehenden Wirkens. Für die Schöpfung selber bleibt er darum doch „der Anfang". „Alles ist durch ihn gemacht worden, und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht worden ist."[2]

„In ihm war Leben." Dies Wort ist eine Erklärung zu dem in Vers 1 über seine Gotteswürde Gesagten. Der Text des Evangeliums gibt später aus dem Mund des Herrn selber den Kommentar dazu (Jo 5, 26): „Wie der Vater Leben in sich selber hat, so hat er auch

[1] Aall (Der Logos II 111) will θεὸς ἦν ὁ λόγος in dem Sinne verstehen: Er hatte Gemeinschaft am göttlichen Wesen. Mehr wolle θεός als Prädikat nicht besagen. Auch Philo nenne gelegentlich den Logos Gott, ohne ihn für wesenseins mit ihm zu halten. Er verweist auf seinen Band I 216 und dort auf De somniis I (Mangey I 655) und De somniis II (Mangey I 683), ferner Fragment (Mangey II 625) und Leg. alleg. III (Mangey I 128). In dem Fragment nun heißt der Logos δεύτερος θεός, in der Stelle der Legum allegoria wird er als der Quasi-Gott für die Vollkommenen hingestellt: Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν εἴη θεὸς, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος. Aber gerade die Stelle (De somniis II § 188, Wendland III 289) zeigt, daß Philo bewußt den Ausdruck nur in uneigentlichem Sinne anwendet; der Logos ist μεθόριός τις τοῦ θεοῦ φύσις καὶ ἀνθρώπων. ἆρα γὲ θεός; οὐκ ἂν εἴποιμι!! Daneben stelle man das Johanneswort: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

[2] Es ist nicht mehr festzustellen, ob die ursprüngliche Textform diese war, oder die andere: „Was gemacht worden ist, war in ihm Leben." Der griechische Wortlaut, ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, erlaubt beide Übersetzungen, je nachdem der Satzeinschnitt vor ὃ γέγονεν oder nach diesem Wort gemacht wird. Loisy und v. Hoonacker teilen so ein: „was gemacht worden ist, darin war Leben", RHE II, Löwen 1901, 5—14. Die oben im Text gegebene Kommentierung soll darum nur mit Reserve gelten. Sie scheint mir die wahrscheinlichste. Vgl. Knabenbauer, Comm. in Evangelium sec. Ioannem[2], Paris. 1906, 75 ff und jetzt auch Lebreton, Jo 1, 3 4 (Note J in Origines du dogme de la trinité 511—514). Er kommt zum selben Resultat, das unsere Kommentierung voraussetzt, und verweist mit Recht auf die Parallele 1 Jo 5, 11 αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν.

dem Sohn gegeben, Leben in sich selber zu haben." Das Lebendigsein ist ihm wesenhaft wie dem Vater, und er hat es vom Vater. Für die Menschen aber ist dies Leben ein geistiges Licht. „Das Leben war das Licht der Menschen." Der Logos, Gottes ewige Weisheit und ewiges Wort, trägt in sich den Reichtum dieses göttlichen Geisteslebens, er hat es vom Vater und erleuchtet damit die Menschen. „Das Licht leuchtet in der Finsternis." Der Satz ist präsentisch gefaßt und wird darum von den alten Exegeten von der dauernden Wirksamkeit des Logos vor der Menschwerdung wie in ihr und nach ihr verstanden[1]. Die neueren wollen ihn großenteils nur vom λόγος ἔνσαρκος gelten lassen. Den scheinbar unlösbaren Streit entscheiden zu wollen, maße ich mir nicht an. Aber ob wir den Prolog so oder so verstehen, das, worauf es uns ankommt, bleibt sich gleich: die Heilstätigkeit wird so geschildert, daß sie durch den Logosbegriff erklärt erscheint. Im folgenden sind deshalb immer beide Auffassungen berücksichtigt.

Ohne den Strahl der göttlichen Wahrheit ist alles geschöpfliche Geistesleben Finsternis. Aber der Logos läßt aus seinem ewigen Geistesleben Licht in die Finsternis leuchten, er gibt der Menschennatur die Fähigkeit, die Wahrheit, zumal die sittliche und religiöse zu erkennen. „Jeder nämlich, der böse handelt, haßt das Licht und kommt nicht zum Lichte, damit seine Werke nicht als schlimm erkannt werden (ἐλεγχθῇ). Wer aber die Wahrheit tut, kommt zum Lichte, damit seine Werke offenbar werden, weil sie in Gott gewirkt sind" (Jo 3, 20 21). So kommentiert der Heiland selber das Licht als ein Licht zur Unterscheidung von gut und bös. Ein andermal meint er damit das Licht des Verständnisses für Offenbarungsgeheimnisse: „Habt ihr noch so wenig Licht in euch?" fragt er die Juden, da er sie wegen ihrer Unklarheit über den Messias schilt (Jo 12, 35).

„Das Licht leuchtet in der Finsternis." Der Logos, der Leben in sich hat, erleuchtet die Menschheit immer mit der Gabe, sittliche

[1] Cornelius a Lapide zu Vers 5. Hic Christus vocabitur lux, quia maxime luxit post carnem assumptum; fuit tamen etiam lux ante eam, a mundi exordio. Calmet hält lux in Vers 5 und das „In-der-Welt-sein" und „Unerkannt-sein" in Vers 10 als für den präexistenten Logos ebenso wie für den inkarnierten passend. Die schweren Probleme der Satzfolge werden dadurch nicht gelöst. Aber sind sie bei jenen gelöst, welche im Prolog eine Thesensammlung nur über den geschichtlichen Erlöser sehen und dann den Menschwerdungsbericht nachhinken sehen müssen? Oder bei jenen, die nur den vorgeschichtlichen Logos im Prolog sehen und plötzlich die Johannesstellen dazwischen finden?

und religiöse Wahrheiten zu erkennen. Ganz besonders aber gilt das Wort vom Lichte in der Finsternis, seitdem der Logos in Menschengestalt erschienen ist. „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern er wird das Licht des Lebens haben" (Jo 8, 12).

Die Logosnatur des Erlösers, die der Prolog schildert, ist der Erklärungsgrund für das erleuchtende Wirken des Erlösers. Sein inneres Leben ist Licht für die Menschen, durch welches auch diese zum Leben kommen. Darum bezeichnet er sich bei seinem Erscheinen in Menschengestalt als Licht der Welt.

„Und die Finsternis hat es nicht ergriffen", oder, nach anderer, ebenfalls begründeter Übersetzung, „hat es nicht unterdrückt." In beiden Ausdrücken liegt das eine ausgesagt, daß die Finsternis sich diesem Lichte gegenüber ablehnend verhielt, ohne daß aber deswegen das Licht aufgehört hätte zu scheinen. Denn wenn die Finsternis das Licht ergreifen und begreifen sollte, aber dies nicht tat, so verhielt sie sich eben ablehnend. Wenn sie es aber unterdrücken wollte und dies nicht vermochte, so ist ebenfalls eine Ablehnung des Lichtes durch die Finsternis vorgetragen. Das ist aber dieselbe klagende Feststellung, die wir schon aus dem Munde Heraklits über Welt und Logos vernommen haben[1] und die im Hinblick auf den wahren Logos um so zutreffender war.

Denn der Logos ist „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet"[2]. „Die Welt" ist „sein Eigentum", denn „die Welt ist durch ihn geschaffen worden", aber die Weltbewohner, „die Seinigen nahmen ihn nicht auf".

Diese Worte können eine einfache Erklärung zu dem Satze sein:

---

[1] Oben S. 33.

[2] Ob das ἐρχόμενον Akkusativ oder Nominativ ist, bleibt mir fraglich. Der Gedanke, der im Nominativ ausgedrückt wäre, kommt ohnehin sofort nachher im tempus finitum: „Er kam in sein Eigentum." Der Streit, ob der Prolog vom fleischgewordenen oder vom präexistenten Logos redet, wird dadurch nicht entschieden. Bemerkenswert aber ist auf alle Fälle die Entschiedenheit, mit der die ganze altchristliche Tradition und die moderne Philologie die Beziehung des ἐρχόμενον auf τὸ φῶς verwirft. Schwartz (NGWG 532 A. 1) nennt sie „eine unmögliche Deutung" und vermehrt die altchristlichen, von Tischendorff und Resch gesammelten Belege für die Beziehung auf πάντα ἄνθρωπον. Wenn Vers 4 im Präsens statt im Imperfekt stünde, würde Schwartz ohne weiteres darin den „an und für sich echt jüdischen Gedanken" anerkennen, „daß das weltschaffende Wort dasselbe ist wie das, das die Menschen erleuchtet (S. 534). Nun, — später, Vers 9, kommt die Stelle im Präsens, ὃ φωτίζει.

„Das Licht leuchtete in der Finsternis, und diese hat es nicht ergriffen", oder sie können auch, wenn mit Vers 6 eine fortlaufende Erzählung über das Gesamtwirken des historischen Erlösers beginnt, die eine, nämlich die lehrende Seite dieses Wirkens und dessen negativen Erfolg schildern.

Jedenfalls passen die Worte wieder auf beide Wirksamkeiten des Logos. Ebenso ist es mit den folgenden. „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an seinen Namen glaubten, welche nicht aus dem Geblüte und nicht aus dem Willen des Fleisches noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind." Wenn wir uns an die paulinische Lehre über die Erlösung und Rechtfertigung der alttestamentlichen Patriarchen durch den Glauben (Röm 4, 1—12; Gal 3, 6; Hebr 11, 1 ff) und die Worte Jesu an die auf ihre fleischliche Geburt aus Abraham sich berufenden Juden erinnern (Jo 8, 33 ff), so ist eine Beziehung auch dieser Verse 9—13 auf das Wirken des vorchristlichen Logos nicht auszuschließen. Jedenfalls aber finden diese Worte ihre Berechtigung angesichts des im Fleische erschienenen Logos.

Die Tatsache der Fleischwerdung und der dadurch möglich gewordenen sinnenfälligen Anschauung seiner Herrlichkeit konstatiert der Prolog gleichsam als Höhepunkt des bis dahin vom Logos Berichteten und leitet damit über zur geordneten Erzählung des Lebens Jesu.

Dieses selber wird geschildert hauptsächlich nach den Gesichtspunkten, welche im Prolog angegeben sind[1]. Der Heiland bringt Licht und Leben und Gotteskindschaft; das sind die positiven Heilsgüter, die nach den Berichten des Evangeliums neben der Hinwegnahme der Sünden der Welt als Früchte des Wirkens, Leidens und Sterbens Jesu Christi erscheinen.

So gibt der Johannesprolog mit seiner Darlegung der Logosnatur Jesu eine grundlegende Erklärung für alles das, was die christliche Heilsbotschaft über den Heiland und sein Werk kundgemacht hatte. Zugleich wird durch denselben die bei Juden und Heiden im Sophia- oder Logosbegriff ausgedrückte Lehre gebilligt, daß im Entstehen und Bestehen der Welt ein göttlicher Gedanke wirksam war. Aber wenn dieser göttliche Gedanke hier pantheistisch, dort mythologisch und anderwärts allegorisch aufgefaßt war, so stellt der Prolog gegen den Irrtum die Wahrheit fest und lehrt, daß dieser göttliche Gedanke, dieses Schöpferwort und Offenbarungslicht, als eingeborener Sohn

[1] Stevens (The Theology of the new Testament, Edinburgh 1899) betont dies besonders stark und findet damit bei Calmes volle Zustimmung, RB X (1900) 309.

von Anfang an „bei Gott“ war und „Gott“ selber ist. Das unbegreifliche Geheimnis, das in diesen Sätzen des Prologs angekündigt ist, wird dann in den zahlreichen Reden Jesu näher ausgeführt, die der „pneumatische“ Evangelist vom λόγος ζωῆς, dem „Worte des Lebens“, selber „gehört“ und seinen Jüngern aufgeschrieben hat, „damit ihre Freude vollkommen sei“ (1 Jo 1, 1—4). Er hat dabei, wie Knabenbauer betont, diese Reden redigiert, hat sie in die Sprache gekleidet, die er selbst zu reden pflegte und die er, wie der Prolog am stärksten zeigt, der Sprechweise einer hellenistisch redenden Gemeinde angepaßt hat[1]. Aber er hat ihren Inhalt nicht erfunden, sondern beruft sich für ihn im ersten Johannesbrief auf Christus selbst. Wenn wir diese Reden näher ansehen, bestätigen sie unsere Auffassung der johanneischen Logos- und Erlösungslehre.

Wir sagten, der johanneische Logos sei beides: Offenbarungswort Gottes und Machtwort oder Kraft und Weisheit Gottes. Für beides finden sich in den Reden des Evangeliums die Belege aus Jesu Mund, indem er seine Worte als vom Vater ihm gegeben bezeichnet oder sich darauf beruft, nur zu reden, was er gesehen hat, indem er ebenso auch seine Werke als vom Vater in ihm gewirkt bezeichnet.

„Wahrlich, wahrlich ich sage dir“, spricht er zu Nikodemus: „was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir“ (Jo 3, 11). Dasselbe sagt Johannes von ihm (Jo 3, 32): „Was er gesehen hat, davon gibt er Zeugnis“ und „wen Gott gesendet hat, der redet die Worte Gottes“ (Jo 3, 34). „Wenn jener (der Messias) kommt, wird er uns alles verkündigen“, sagt die Samariterin, und Jesus bezeichnet sich als den Bringer dieser Offenbarung: „Ich bin es, der mit dir redet“ (Jo 4, 25 f). Den Juden gibt er sich als Himmelsbrot zu erkennen, das Leben gibt, und erklärt dies: „Nicht als ob

---

[1] Knabenbauer, Commentarius in Ev. s. Ioann.[2] 54. Evangelistam sensum verborum Christi saepe suo modo et genere dicendi exprimere iam ex eo suadetur, quia ratio scribendi Ioannis in sua prima epistola et in sermonibus Iesu magnam prae se fert concordiam, unde necessario consequitur, ipsum magistri sermones ac sententias proprio modo expressisse. Insbesondere verweist Knabenbauer auf die Kontraktion größerer Lehrreden Jesu, z. B. der Reden mit Nikodemus: „Nam non est censendus Nicodemus noctu venisse, ut a Christo summas veritates doceretur et abiisse post duo vel tria temporis momenta, quibus potuerint enuntiari (Jo 3, 2—21), idem dicendum est de 7, 37 38 etc. Knabenbauer beruft sich auf Corluy, Comm. in Ev. Ioannis[2] 16. Auch Fouard sagt: „S. Jean dans ces épitres et son évangile parle évidemment la langage de la province d'Asie. Fouard, S. Paul et sa mission[10], Paris 1908, 282, vgl. S. Jean et la fin de l'âge apostolique[5], Paris 1907, 214 f.

einer den Vater gesehen hätte, wenn nicht der, welcher von Gott ist, dieser hat den Vater gesehen. Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer glaubt, hat ewiges Leben. Ich bin das Brot des Lebens" (Jo 6, 46 ff). Am Laubhüttenfest verteidigt er sich gegen die Juden: „Meine Lehre ist nicht meine, sondern dessen, der mich gesandt hat" (Jo 7, 16). „Ich kenne ihn, weil ich von ihm bin und jener mich gesandt hat" (Jo 7, 29). Eine direkte Erklärung zu dem im Prolog Gesagten ist das schon erwähnte Wort: „Ich bin das Licht der Welt, wer mir folgt, wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben" (Jo 8, 12). „Der mich gesandt hat", sagt Jesus in der weiteren Ausführung dieser Rede, „ist wahr (ἀληθής), und ich, was ich von ihm gehört habe, das rede ich in die Welt hinein" (εἰς τὸν κόσμον; Jo 8, 26). „Von mir aus tue ich nichts, sondern wie mich der Vater gelehrt hat, dieses rede ich" (8, 28). „Wenn ihr in meinem Worte verbleiben werdet, so werdet ihr in Wahrheit meine Jünger sein und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen" (Jo 8, 31). „Ich kenne ihn (euern Gott) . . . ich kenne ihn und bewahre sein Wort" (Jo 8, 55). „Was ich bei meinem Vater gesehen habe, das rede ich" (Jo 8, 38). „Ich bin das Licht der Welt" (Jo 9, 5) wiederholt er auch anläßlich der Heilung des Blindgeborenen; er betont es zum dritten- und viertenmal, da er Abschied nimmt von der öffentlichen Tätigkeit: „Noch kurze Zeit ist das Licht bei euch. Wandelt, solang ihr das Licht habt . . . Solange ihr das Licht habt, glaubet an das Licht, damit ihr Kinder des Lichtes seiet" (Jo 12, 35 f). „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe" (Jo 12, 46). „Wer mich verwirft und meine Worte nicht annimmt, der hat seinen Richter. Das Wort, das ich gesprochen habe, das wird ihn am jüngsten Tage richten. Denn ich habe nicht aus mir selbst geredet, sondern, der mich gesandt hat, der Vater, der hat mir den Auftrag gegeben, was ich sagen und reden soll. Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges Leben ist. Was also ich rede, das rede ich so, wie der Vater es mir gesagt hat" (Jo 12, 48—50). Dasselbe betont er in der Abschiedsrede an die Jünger (Jo 14, 10 24).

Im hohepriesterlichen Gebete endlich und im Verhör vor Pilatus bezeichnet er sein Wirken als Offenbarungswort, geradezu als „den Auftrag" schlechthin, den er in der Welt zu erfüllen hatte: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den einzigen wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Christum. Ich habe dich verherrlicht, ich habe das Werk vollbracht, das du mir zu tun

aufgegeben. . . . Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir gegeben hast . . . Nun haben sie erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir ist, daß die Worte, die du mir gegeben hast, ich ihnen gegeben habe, und sie haben sie angenommen und haben geglaubt, daß ich von dir ausgegangen bin" (Jo 17, 3—8). „Gerechter Vater, die Welt kennt dich nicht. Ich aber kenne dich, und diese kennen dich, weil du mich gesandt hast und ich ihnen deinen Namen kundgemacht habe und kund machen werde" (Jo 17, 25 f). Und vor Pilatus bekennt er: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, damit ich der Wahrheit Zeugnis gebe" (Jo 18, 35).

All diese Worte sind Erläuterungen über das Geheimnis, wie Christus sich als Logos im Sinne von Offenbarungswort betätigt hat und wie dies mit seinem Verhältnis zum Vater zusammenhängt. Er sieht ewig Gott, und Gott gibt ihm die Kenntnis, das ist die Wechselbeziehung zwischen ihm und dem Vater, aus der seine Fähigkeit, vollkommene Wahrheit zu bringen, sich erklärt.

Aber damit ist sein Erlösungswirken nicht vollständig erschöpft, damit ist sein Verhältnis zum Vater nicht ganz geschildert. Er ist nicht nur Offenbarungswort, er ist auch Vermittler der Werke des Vaters. Der Vater wirkt in ihm und durch ihn die Erlösung, wie er in ihm und durch ihn die Welt geschaffen und belebt hat.

Auch dafür geben die Reden Jesu die Beweise. Insbesondere knüpfte er die Belehrung hierüber an die Besprechung seiner Wunder an, durch welche er sich als Herrn über die Natur bewies. Ausdrücklich aber fügt er bei solchen Erklärungen hinzu, daß der Vater in ihm diese Werke wirke: Das weist zurück auf das zweimalige διά des Prologs (Jo 1, 3 und 10). Als die Juden ihn wegen der Heilung am Sabbat lästern, antwortet er: „Mein Vater wirkt bis jetzt, und auch ich wirke" (Jo 5, 17). „Wahrlich ich sage euch, nicht kann der Sohn von sich aus irgend etwas tun, wenn er es nicht den Vater tun sieht; denn was jener tut, das tut auf gleiche Weise auch der Sohn. Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut, und noch größere Werke als diese wird er ihm zeigen, damit ihr euch verwundert. Wie nämlich der Vater Tote aufweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig welche er will" (Jo 5, 19—21). „Wie der Vater Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in sich zu haben" (Jo 5, 26). „Nicht kann ich von mir selbst irgend etwas tun" (Jo 5, 30). Seine Werke sind also einfach die vom Vater durch ihn gewirkten Werke: „Wenn ich nicht

die Werke meines Vaters wirke, glaubet mir nicht; wenn ich sie aber wirke, wenn ihr mir nicht glaubt, glaubet den Werken, damit ihr erkennet, daß der Vater in mir und ich im Vater" (Jo 10, 37—38). „Der Vater, der in mir bleibt, der wirkt seine Werke (Jo 14, 10). Deutlicher kann der Kommentar zu den ersten Versen des Prologs kaum gegeben werden, die den Logos als Hypostase bezeugen, durch welche Gott Vater wirkt. Jesus beruft sich auf seine Wunder, nicht um nur zu zeigen, daß er Gott ist, sondern um genauer zu zeigen, daß er eine göttliche Person sei, durch welche der Vater wirkt, da der Vater in ihm und er im Vater und beide eines sind. Auch im Evangelium Johannis ist Christus, was er im Prolog und was er im ersten Korintherbrief ist: „Kraft und Weisheit Gottes" (1 Kor 1, 24) und was er auch in der Apokalypse ist: nicht nur „glaubwürdiger Zeuge", sondern auch „Ursprung der Schöpfung Gottes" (Offb 3, 15).

Wozu sendet nun der Vater diese seine persönliche Kraft in Menschengestalt in die Welt? Die eine Antwort war: damit er Licht, Wahrheit bringe. Die andere ist aber ebenso wichtig: damit er die Sünden von der Welt wegnehme und aus dem ihm innewohnenden Leben den Menschen mitteile. Eine kraftvolle Neubelebung der im Sündentod erstarrten Menschheit soll er bringen, indem er, das kraftquellende „Weizenkorn" Gottes, nachdem es in den Boden des leiblichen Sterbens eingesenkt worden, aufsprieße und Frucht trage (Jo 12, 23). Wie ein Rebstock, soll er Leben geben denen, die ohne ihn tot, kraftlos und dem Gerichte des Feuers übergeben sind (Jo 15, 1—6). Es ist dies alles nicht nur so ganz allgemein gefaßt, als ob erst die Wahrheit, die er offenbart, ein menschenwürdiges Leben ermögliche. Nein, es handelt sich um ein ganz bestimmtes Leben, das er denen gibt, die an seine Offenbarung glauben.

Es besteht zwar ein Zusammenhang zwischen dem Bringen des Lichtes und der Mitteilung des Lebens, zwischen der Erkenntnis, der Aufnahme des Lichtes, und dem Empfangen des Lebens. „Das ist das ewige Leben, daß sie Dich, den einzigen wahren Gott erkennen, und den Christus, den Du gesandt hast" (Jo 17, 3). Aber diese Verbindung von γνῶσις und ζωή ist nicht so ausschließlich, wie man sie gerne in Annäherung an die Ideen der heidnischen Mysterien und der Zauberpapyri glaublich machen will[1]; vielmehr ist der

[1] Daran leidet auch etwas der interessante kleine Artikel „Vita e conoscenza" in Bonaiutis Saggi di filologia e storia del nuovo testamento, Roma 1910, 211 bis 219 sowie Schermanns oben S. 94 genannte Arbeit.

gläubige Anschluß an den Bringer der Erkenntnis und die werktätige Liebe zu ihm nur die Bedingung dafür, daß dieser Heiland die Gläubigen, Liebenden und des Vaters Willen Erfüllenden teilnehmen läßt an den Früchten seiner Erhöhung am Kreuze und dadurch an dem Leben, das er, der Sohn, vom Vater hat und den Menschen mitteilt.

Dieses Leben ist Gegensatz zum „Zugrundegehen", Gegensatz zum Verbleiben im „Zorn Gottes", Gegensatz zum ewigen Tod, d. h. zum ewigen „Gerichtetwerden".

Christus wird wie die Schlange erhöht werden, „damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe" (Jo 3, 16; vgl. 3, 15). „Ich gebe ihnen das ewige Leben, und nicht werden sie zu Grunde gehen in Ewigkeit" (Jo 10, 27).

„Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben, wer aber dem Sohn mißtraut, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm" (Jo 3, 35).

Als Gegensatz zum ewigen Tod und zum Verworfenwerden im Gericht schildert insbesondere die Rede nach der Heilung am Teiche Bethesda das Leben. „Wer das Wort von mir hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tode ins Leben übergegangen" (Jo 5, 24). Seine Stimme wirkt als göttliches Machtwort, wie die Schöpferworte in der Genesis: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, die Stunde kommt und ist schon da, wo die Toten hören die Stimme des Sohnes Gottes und, nachdem sie gehört haben, leben werden. Denn wie der Vater Leben in sich hat, hat er auch dem Sohn gegeben, Leben in sich selbst zu haben. Und Macht hat er ihm gegeben, Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist. Wundert euch nicht darüber, denn die Stunde kommt, in der alle, die in den Grüften sind, die Stimme desselben hören werden, und es werden, die Gutes getan, zur Auferstehung des Lebens, die Böses getan, zur Auferstehung des Gerichtes herauskommen" (Jo 5, 25—28). Das ist des Vaters Wille, „daß jeder, der den Sohn sieht und Glauben an ihn hat, ewiges Leben habe", und . . . ich werde ihn aufstehen machen am jüngsten Tage" (Jo 6, 38 40; vgl. 6, 33 35 45 47 48—50). „Wie mich der lebende Vater gesandt hat, und ich wegen des Vaters lebe, so wird, wer mich ißt, leben wegen meiner" (Jo 6, 58). „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Jeder, der an mich glaubt, auch wenn er schon gestorben ist, wird leben" (Jo 11, 25; vgl. 8, 21 51; 17, 2—3).

Das Leben, das sich so als Gegensatz zum Zugrundegehen, zum Sterben in der Sünde (Jo 8, 21 24), zum Verworfenwerden im Gerichte kennzeichnet, ist positiv dargestellt als ewiges Leben (ζωὴ αἰώνιος 15mal), als Leben im Geiste (Jo 4, 10; 6, 62 f; 7, 38), als überreiches Leben (Jo 10, 10), Leben in der Gnade und Gemeinschaft Gottes: „Wenn einer mich lieb hat, hält er mein Wort, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden kommen und wohnen bei ihm" (Jo 14, 23). „Ich bin der Rebstock, ihr seid die Rebzweige. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht, weil ihr ohne mich nichts tun könnt. Wenn einer nicht in mir bleibt, wird er hinausgeworfen wie ein Zweig und wird dürr, und sie sammeln ihn auf und werfen ihn ins Feuer, und er brennt" (Jo 14, 5 f).

Man wird sagen dürfen, daß nach all dem der positive Charakter dieses immer verheißenen Lebens die Kindschaft Gottes ist, die der Logos „gibt" (Jo 1, 12), die erlangt wird durch Wiedergeburt in dem Geiste (Jo 3, 5 f), welchen der Logos vom Vater senden wird (Jo 15, 26), und deren man sich würdig macht durch Glauben, durch Liebe, durch Erfüllung der Gebote, durch Bleiben in Christo.

So angesehen erscheint der Prolog und das Evangelium als etwas Zusammengehöriges. Der Prolog ist gerade das, was er nach Harnack[1] nicht sein soll: Der Schlüssel zum Verständnis des Evangeliums. Die Logosnatur Christi ist der Erklärungsgrund für das im Evangelium geschilderte Erlösungswerk. Christus ist Offenbarungswort, daher seine Aufgabe, Wahrheit zu bringen und Gottes Namen zu enthüllen. Christus ist weltschaffender Logos, daher wirkt durch ihn der Vater die Wunderwerke, vor denen sich die vernunftlose Natur beugt, und gibt durch ihn der Vater das umgestaltete Leben, das Leben ohne Untergang und Feuertod, das Leben in der Gnade und Gemeinschaft mit Gott, in der Kindschaft Gottes. Kurz, das Evangelium führt aus, was als Resultat aus der Logosnatur des Erlösers in den zwei Worten des Prologs gesagt werden kann: Er ist für uns Menschen voll „Gnade und Wahrheit" (Jo 1, 14 17).

Gegenüber der paulinischen Erlösungslehre erscheint die johanneische Theologie insofern als ein Fortschritt, als in ihr die bei

---

[1] Lehrbuch der Dogmengeschichte I[4] 109 A. 1. Calmes schreibt a. a. O. über diese Frage: Cette notion du logos est fondamentale dans l'esprit du quatrième évangile. — Si le terme ne se rencontre point d'ailleurs que dans le prologue, l'idée se retrouve d'un bout à l'autre du livre. On peut même dire que toute une théorie se cache derrière ce mot, théorie qui est l'âme de l'évangile et qui repose sur le principe de la préexistence éternelle du Christ.

Paulus überall im Hintergrund stehende Identifizierung Jesu Christi mit der persönlichen Weisheit Gottes auch im äußeren Aufbau des Evangeliums zur Grundlage gemacht ist, und sofern außerdem der in der hellenistischen Gedankenwelt heimischere Ausdruck Logos anstatt Sophia gebraucht wird. Wie dieser Ausdruck in der Gemeinde, für welche Johannes schrieb, gangbar werden konnte, und wie viele Vergleichspunkte zwischen paulinischer und urapostolischer Heilsverkündigung einerseits und den mancherlei in hellenistischen Kreisen umlaufenden Logoslehren anderseits bestanden, ist oben gezeigt worden.

Man kann vermuten, ohne fürchten zu müssen allzusehr fehl zu gehen, daß gerade die Opposition gegen den Kult der falschen Logoi, der falschen Götterboten und Heilsvermittler, den Gebrauch des Logosnamens für Christus häufig gemacht hat. Ihn als den wahren Logos, die wahre Kraft und Weisheit Gottes, den wahren Bringer himmlischer Erkenntnis und sittlichen Heiles, den wahren Spender ewigen Lebens zu verehren, mußte den Christen angesichts der heidnischen Hermes-Logosverehrung, der jüdischen Sophia-Offenbarung und Memraspekulationen, der philonischen Logosverherrlichung, der ägyptischen Ehrfurcht vor dem mächtigen Worte der Götter und endlich der persischen Anrufung Vohumanus des guten Gedankens, ein Herzensbedürfnis sein. In Christus sahen die Gemeinden Kleinasiens, für welche das Johannesevangelium zunächst geschrieben war, alles vereinigt, was an Ahnungen und Bruchstücken von Wahrheit in den Lehren über jene Gebilde der Spekulation und jene Andeutungen der Offenbarung enthalten war. Wesen und Wirken ihres Erlösers konnten diese Christen deshalb am kürzesten zusammenfassen, wenn sie Juden und Heiden, „Parthern und Medern und Elamitern und den Bewohnern von Mesopotamien, Judäa und Kappadokien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und vom Gebiete Libyens um Cyrene, Fremdlingen von Rom, geborenen Juden sowohl als Neubekehrten, Kretern und Arabern“ (Apg 2, 9—11) ihr glaubensfrohes siegesgewisses Bekenntnis zuriefen: Unser Erlöser ist der wahre Logos. Er war im Anfange bei Gott, und er ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben von seiner Fülle empfangen Gnade um Gnade.

Ist dem aber so, ist der Logosname gewählt worden in Rücksicht auf so vielgestaltigen Inhalt, den man dem Begriff und seinen Verwandten außerhalb des Christentums gab, dann wird er auch innerhalb des Christentums verstanden worden sein als Zusammen-

fassung dieses reichen Inhaltes. Wir dürfen also mit der hohen Wahrscheinlichkeit rechnen, daß für den Christen der Ausdruck Logos nicht nur das Offenbarungswort, oder nur die Vernunft, oder nur die Weisheit, oder nur das Machtwort Gottes bedeutete, wie einengende Bestimmungen moderner Religionshistoriker es heute uns glauben machen wollen. Vielmehr weist unsere ganze Untersuchung darauf hin, daß dieser Ausdruck sagen wollte: Christus ist Gottes ewiger Gedanke, seine ewige Weisheit, sein geistig gezeugter Sohn. Er ist das mächtige Wort und die unwiderstehliche Kraft Gottes. Er ist Gottes Offenbarer und der Vermittler zwischen Gott und Menschen.

Dasselbe lehrt uns ein Blick in den ersten Johannesbrief und in die Apokalypse.

Der „Logos des Lebens", von dem Johannes im Begleitschreiben zum Evangelium redet (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς 1 Jo 1, 1 ff) ist nicht nur Offenbarungswort. Er war von Anfang an (ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς 1 Jo 1, 1), und er war beim Vater (ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα 1 Jo 1, 2). Das ist verständlich, wenn der Logos der ewige persönliche Gedanke des Vaters ist. Er ist nicht nur Verkünder des Lebens, er ist es selbst. „Das Leben hat sich uns geoffenbart, und wir haben es gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns erschienen ist" (ἡ ζωὴ ἐφανερώθη 1 Jo 1, 2). Das ist verständlich, wenn der Logos Gottes persönliche Kraft ist, ewig lebendig in sich selbst und zeitlich Leben gebend, wem er will. Und er ist der „Sohn" Gottes (1 Jo 1, 3). Auch das ist verständlich, wenn die ewige Persönlichkeit Jesu Christi stets aus dem Vater geboren wird, wie der Gedanke, das innere Wort aus dem Geiste des Menschen. Der Logos ist also nicht nur Offenbarungswort, sondern ewiger persönlicher Gedanke, inneres Wort des Vaters, sein geistig erzeugter Sohn, lebendige Kraft und persönliches Leben. Aber zugleich ist er Offenbarungswort. Er ist Licht. Wie „Gott Licht ist und keine Finsternis in ihm ist" (1, 5), so ist der Heiland Licht; denn „die Finsternis ist vorüber und das wahre Licht leuchtet nun" (ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει 1 Jo 2, 8). Der Logos ist der wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen: „Wir haben einen Fürsprecher (παράκλητον, derselbe Ausdruck wie bei Philo) beim Vater, Jesum Christum den Gerechten" (1 Jo 2, 1). Der Logos ist's, der wie mit heiliger Salbung die sündige Menschenseele reinigt, belehrt und stärkt durch seine himmlische läuternde Macht: „Was euch betrifft, so bleibe die Salbung (τὸ χρῖσμα), die ihr von ihm empfangen habt, in euch, und ihr habt nicht nötig, daß euch

jemand lehre“ (1 Jo 2, 27). „Ja, Kindlein, bleibt jetzt in ihm, damit wir, wenn er erscheint, Vertrauen haben und nicht zu Schanden werden vor ihm bei seiner Ankunft. Wenn ihr wißt, daß er gerecht ist, so wißt auch, daß jeder, der Gerechtigkeit übt, aus ihm geboren ist“ (1 Jo 2, 28 f). In eins zusammenfassend alles, was dieser Logos uns gebracht hat, und warnend vor allen falschen Göttern, mit denen man dem Worte des Lebens im Völkergemisch Kleinasiens versuchen könnte Konkurrenz zu machen, schließt der Apostel seinen Brief mit den Worten: „Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und den Sinn uns gegeben hat, daß wir den wahren Gott erkennen und in seinem wahren Sohne seien. Dies ist der wahre Gott und das ewige Leben. Kindlein, hütet euch vor den Götzen! Amen“ (1 Jo 5, 20 f).

In der Apokalypse hat der Apostel nach den Warnungen an die kleinasiatischen Gemeinden und nach den Gesichten, die ihm die Schrecken der Endzeiten und den Fall Babylons gezeigt, eine Vision, die ihn einen Blick in den Himmel tun läßt: „Und ich sah den Himmel aufgetan. Und siehe ein weißes Roß, und der darauf saß, hieß der Getreue und Wahrhaftige (πιστὸς καὶ ἀληθινός), und er richtet und kämpft in Gerechtigkeit. Seine Augen aber waren wie Feuerflammen und auf seinem Haupte viele Kronen. Und er trug einen Namen geschrieben, den niemand kennt als er selbst. Und er war angetan mit einem Gewande, das mit Blut getränkt war, und sein Name heißt: das Wort Gottes (καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). Und die Heerscharen im Himmel folgten ihm nach auf weißen Rossen, angetan mit weißem und reinem Linnen. Und aus seinem Munde geht ein zweischneidiges Schwert aus, damit er mit ihm die Heiden schlage; und er selber weidet dieselben mit eisernem Stecken, und er selber tritt die Weinkelter des Zorngrimmes des allmächtigen Gottes. Und er hat auf seinem Gewande und auf seiner Hüfte den Namen geschrieben: König der Könige und Herr der Herren (Βασιλεῦς βασιλέων καὶ κύριος κυρίων)“ (Apc 19, 11—16).

Danach folgt der Kampf des Tieres und seiner Anhänger gegen den Logos, den König und Herrn. Das Ende ist die Niederlage des Tieres und des falschen Propheten, die lebendig in den Feuerpfuhl geworfen werden (Apc 19, 17—20): „Die übrigen wurden getötet durch das Schwert dessen, der auf dem Pferde saß, das von seinem Munde ausging, und alle Vögel wurden von ihrem Fleische gesättigt“ (Apc 19, 21).

Auch der Logosname in der Apokalypse hat bei der Einengung auf die Bedeutung Logos gleich Offenbarung keinen rechten Sinn. Wenn aber der Logos, wie im Prolog gesagt und geschildert wird und wie Paulus schon gelehrt hat, die weltschaffende „Kraft und Weisheit Gottes“ ist, und wenn darum die Welt „sein Eigentum“ und alle ihre Bewohner „die Seinigen“ sind, dann versteht sich die Bezeichnung des „Unbenennbaren“ mit dem Logosnamen, dann versteht sich, daß derselbe, welcher „König der Könige und Herr der Herrscher“ heißt, auch „Logos Gottes“ genannt wird. Die Logosepisode der Apokalypse (19, 11—21) ist dann das endzeitliche Gegenstück zu dem früheren Beginnen des Logos, die Seinigen seinem Lichte zu gewinnen. Nicht alle, ja nicht einmal viele, folgten ihm damals. In der Fülle der Zeiten aber wird er wieder „in sein Eigentum“ kommen, um mit flammendem Schwert die gegen ihn versammelten Könige der Erde (Apc 19, 19; vgl. Ps 2, 2; vgl. Apc 17, 12—14; 16, 14 16) zu überwinden, und dann wird ihm keiner mehr widerstehen können.

Mit diesem Ausblick auf die letzte Logosmanifestation schließt die johanneische Erlösungslehre sich zum einheitlichen Gedankenbau zusammen: Erst schafft durch den Logos Gott die Welt, erleuchtet die vernünftigen Geschöpfe durch ihn, gibt ihnen Leben und Kindschaft durch ihn (Jo 1, 1 ff). Dann erlöst er die Abgeirrten durch den Logos, indem er ihn im Fleische als sichtbares Licht und geheimnisvollen Spender des Lebens, als Lebensbrot (Jo 6), den Menschen sendet und durch das Opfer des schuldlosen Lammes ihre Sünden hinwegnimmt (Jo 1, 29 37. Apc 5, 6 ff). Zum drittenmal wird er durch seinen mächtigen Logos die Welt heimsuchen, wenn er durch ihn die Widerspenstigen überwindet, die Gotteskinder aber zum Hochzeitsmahle des Lammes führen wird ins neue himmlische Jerusalem (Apc 21).

5. Ergebnisse.

Am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts haben wir eine christliche Erlösungslehre im Lichte der Logoslehre und aufgebaut auf dem ausdrücklich zu Grunde gelegten Logosbegriff.

Wir haben gesehen, daß diese Lehre die organische Ausbildung dessen darstellt, was die urapostolischen und paulinischen Schriften sowie die kirchliche Liturgie über das Werk und die Person Christi aussagten. Die Einführung des Logosnamens und die grundsätzliche Erörterung desselben vor Darlegung des Lebens und Wirkens Jesu

ermöglichen nun eine religionsphilosophische, eine spekulativ vertiefte Auffassung der christlichen Heilsbotschaft. Das Werk der Erlösung ist in klar erkennbaren inneren Zusammenhang gebracht mit der Natur und Person des Erlösers, die ihrerseits in einem einzigen, klarumschriebenen Begriff als fleischgewordener Logos dargelegt ist.

Im Lichte dieses Begriffes verstand man leicht die von Jesus gebrachte geistige und von ihm verheißene allgemeine Welterneuerung, weil er das göttliche Machtwort war, durch das die Welt geschaffen und erhalten wurde. In ihm begriff man die Offenbarung, weil er der sichtbar erschienene, der in die Welt hineingesprochene Gedanke Gottes war. Auf ihn führte man leicht die stellvertretende Sühne der Schuld und Mitteilung der Gotteskindschaft zurück, weil der Logos der in der Denktat gezeugte Sohn des ewig denkenden Vaters war.

Die positiven Heilsgüter wurden durch diese Betrachtung stark in den Vordergrund gerückt, und über alle von Paulus und den andern Aposteln überkommenen Lehren wurde ein Einheit schaffendes, helles Licht ausgegossen. Zugleich ward durch sie der hellenistisch gebildeten Umwelt gezeigt, wie sich in Christus ihre glühendsten Wünsche erfüllten.

Dabei ist aber der Erlöser selbst nicht zur abstrakten Größe verflüchtigt worden. Der Begriff vom „fleischgewordenen Logos" verband das Ferne mit dem Nahen, das nur durch Offenbarung und darauf fußende Spekulation Erfaßbare mit dem, was mit Augen gesehen und mit Händen getastet worden war. „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen" (Jo 1, 14); „was wir beschaut und unsere Hände betastet haben", „was wir gesehen und gehört haben, verkünden wir euch" (1 Jo 1, 1—3).

Derselbe Apostel, der den hellenistischen Ausdruck Logos zur Schilderung des Erlösungswerkes herangezogen hat, hat den blutigen Tod seines geliebten Meisters in den Mittelpunkt seiner Gotterkenntnis und seiner sittlichen Entschlüsse gerückt: „Daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, daß er sein Leben für uns dahingab. Auch wir sollen unser Leben für unsere Brüder lassen" (1 Jo 3, 16).

Spekulative Begründung, innere Verknüpfung der Soteriologie mit der Christologie, Darlegung in der Sprache der Zeitphilosophie und populären religiösen Begriffswelt[1] — das ist's, was die Erlösungs-

[1] Ja auch in einer trotz der Gedankentiefe sehr populären Sprache. Hierüber vgl. Deißmann, Licht vom Osten[2] 86 und Bonaiuti, La popolarità del quarto vangelo, Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento 127—136.

lehre am Ende des ersten Jahrhunderts durch den Logosbegriff gewonnen hat. Eine Hellenisierung im Sinne einer inneren Umwertung liegt nicht vor. Im Gegenteil, die Tatsachen zeigen, daß gerade die von den Urapposteln und Paulus verkündeten Heilsgüter die Übertragung des Logosnamens auf den Spender dieser Güter nahegelegt hatten. Wenn also v. Hertling sagt: „Auch die Urkunden der Kirche wie die Lehrschriften ihrer anerkanntesten Vertreter weisen die Spuren griechischen Einflusses auf", so gilt dies auch von der in den Johannesschriften vorgetragenen Erlösungslehre. Aber der griechische Einfluß hat nicht andere Werte an Stelle der überlieferten gesetzt, sondern nur dazu gedient, das schon Gegebene verständlich darzulegen, so daß die Offenbarungslehre weiter wuchs in „einer kontinuierlichen, von einer inneren Lebensmacht getragenen Entwicklung" [1].

[1] v. Hertling, Christentum und griechische Philosophie, Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten, München 1900, 62 und 65.

Anhang.

Poimandres und Johannes.

Ein kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien.

Die beiden Arbeiten des Straßburger Philologen Reitzenstein, „Zwei religionsgeschichtliche Fragen“ und „Poimandres“, haben den Nachweis versucht, daß der ägyptisch-griechische Synkretismus religiöser Vorstellungen in der Bildung der urchristlichen Christologie und in der Lehrentwicklung des Christentums überhaupt eine viel größere Rolle gespielt habe, als man bisher vermutete[1]. Reitzenstein hat sein erstgenanntes Buch, wie er öfters betont, „für Philologen“ geschrieben[2] und auch im zweiten Werke, im Poimandres, vorwiegend philologische Arbeit geleistet. Trotzdem enthalten beide Schriften so vieles, was den Theologen interessiert, daß eine stillschweigende Übergehung derselben seitens der Theologen nicht gerechtfertigt wäre. Wenn hier eine ausführliche kritische Darlegung der Reitzensteinschen Gedankengänge versucht wird, so geschieht es, weil von katholischer Seite eine solche fehlt[3]. Die paar kurzen Besprechungen, welche das Buch „Poimandres“[4] hier gefunden, haben demselben die

[1] Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek, Straßburg 1901. Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur, Leipzig 1904. Zitierweise: ZRF und P. Eine referierende Zusammenfassung seiner Ansichten gab R. in Ilbergs Neuem Jahrbuch für klassisches Altertum, Leipzig 1904, 177—194. „Hellenistische Theologie in Ägypten.“

[2] „Dieses für Philologen geschriebene Buch“ S. 132 und öfter.

[3] Mir selber wurde die Bedeutung von Reitzensteins Arbeit nicht durch das Lesen von Aufsätzen und Zeitschriften unserer katholischen Exegeten bekannt, sondern durch eine diesbezügliche Bemerkung, die Herr Professor Pfeilschifter in Freiburg im Gespräch mit mir einmal fallen ließ, wobei er mich aufforderte, der Sache nachzugehen.

[4] Kuhn, ZKTh, Innsbruck 1905, 124—127. C. Baur, RBén XXIII (1906) 147 ff. Lejay, RCHL 1906, N. S. LXII 444 f. Virey, Bulletin Critique 1905, 2 sér. XI 72—74. Viel ausführlicher sind die Besprechungen von akatholischer und nicht-

Aufmerksamkeit weiterer Kreise nicht zu erwerben vermocht[1]. Von katholischen Theologen geht der einzige Schermann mit seiner Schrift über das Dankgebet der klementinischen Liturgie auf Reitzensteins Spuren, und in der französischen theologischen Literatur wird der Poimandres wenigstens hie und da genannt.

Die folgende Untersuchung stellt sich drei Aufgaben: die Darlegung der Reitzensteinschen Studien, die prüfende und erweiternde Zusammenstellung der Ergebnisse ihrer Beurteilung durch die internationale wissenschaftliche Welt, die kritische Beleuchtung dessen, was Reitzenstein über das Johannesevangelium sagt. Diese kritische inhaltliche Würdigung wird sich in der angegebenen Weise beschränken, weil eine Beurteilung der übrigen Thesen Reitzensteins den Philologen überlassen bleiben muß, und von dieser Seite ja auch schon geleistet worden ist. Zielinskis ausführliche Studie über Hermes und die Hermetik bedeutet einen wichtigen Schritt in der Korrektur Reitzensteinscher Aufstellungen, so sehr allerdings auch er zu konstruieren und mit Hypothesen neue Hypothesen zu stützen weiß[2].

I.

Der ägyptisch-hellenistische Synkretismus und seine religionsgeschichtliche Bedeutung nach Reitzenstein.

Der folgende Versuch, Reitzensteins Gedanken kurz zu skizzieren, hat von vornherein mit der Schwierigkeit zu kämpfen, welche die

---

theologischer Seite. Bousset, Gött. Gel. Anz. 1905, 692—708; Dibelius, ZKG 1905, 167—189; Lietzmann, ThLZ 1905, 201—204; Zielinski, Hermes und die Hermetik, Archiv für Religionswissenschaft VIII (1905) 321—372, IX (1906) 25—60 (gegen Reitzensteins „Ägyptomanie"). Granger, JThS 1907, 635 f, mit Rückverweisung auf seine eigene Arbeit „Poemandres" (ebd. 1904) V 3952—412; Krüger, ThJBer für 1904, I 320 f; Stoocks, ThLBl XXVII, Leipzig 1906, 425—428. Kürzere Besprechungen Ruelle, JS 1904, N. S. II 589 f und Martin, Revue de Philologie XXX (1906) 154 f.

[1] Und doch hat der Direktor des päpstlichen Bibelinstituts, Professor Fonck, als ich ihn gelegentlich in der vatikanischen Bibliothek hierüber ansprach, eine ausführliche Bearbeitung dieses Themas von katholischer Seite für sehr wünschenswert erachtet. Ich erwähne dies, weil Professor Fonck den Worten die Hilfe folgen ließ und zu einer Zeit, da die Bibliothek des neugegründeten Instituts noch unaufgestellt in Haufen und Ballen lag, in liebenswürdigster Weise mir ihre Benützung ermöglichte, wofür ihm hier nochmals von Herzen gedankt sei.

[2] Eine kurze Kritik der Zielinskischen Gegenhypothesen gibt Reitzenstein in der A. 24 seiner Kaisergeburtstagsrede: Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg 1907, 30—32.

Reitzensteinsche Schreibweise bietet. Seine Untersuchungen laufen nicht in klar erkennbarer Disposition geradlinig fort. Vielmehr ist der Grundgedanke dem Auge oft ganz entrückt durch eine Fülle von gelehrten Exkursen, die der belesene Philologe zur allseitigen Beleuchtung seiner Probleme für nützlich erachtet. Dadurch wird die Lektüre der Schriften Reitzensteins zur schweren Arbeit, bei der die fortwährende Berücksichtigung des Grundgedankens dem Leser überlassen bleibt. Ein Referat über diesen Grundgedanken und seine Durchführung wird somit notwendig lückenhaft bleiben, weil eine Wiederholung all der erwähnten Exkurse unmöglich ist. Wenn darum die folgende Darstellung von Reitzenstein selbst als nicht ganz zutreffend erfunden werden sollte, so möge er es der Schwierigkeit des Problems wie seiner eigenen, diesem gewidmeten Untersuchung zugute halten und wenigstens den aufrichtig guten Willen anerkennen, der seine Arbeiten vom katholisch-theologischen Standpunkt aus, aber mit rein historisch-kritischen Mitteln zu prüfen unternimmt. Reitzenstein selber hat ja seine Position trotz aller Zuversichtlichkeit mit solch taktvoller Zurückhaltung verteidigt, daß man sieht, er werde der Unzulänglichkeit anderer ebenfalls Rechnung zu tragen geneigt sein[1].

Die zwei religionsgeschichtlichen Fragen behandeln den ägyptischen und israelitischen Beschneidungsritus sowie die Schöpfungs- und Logoslehren im Zeitalter der Apostel. Uns interessiert nur diese zweite Frage[2].

Auf Grund einer Papyrushandschrift des vierten und einer Tonscherbe des sechsten nachchristlichen Jahrhunderts macht Reitzenstein seine Rückschlüsse auf die Kosmogonie und Logoslehre der ältesten christlichen Zeit.

Die ägyptische Theologie der vorhellenistischen Zeit kennt die Entstehung eines Gottes aus dem andern durch Aussprechen oder

[1] ZRF Vorwort VII f: „Der eigenen Unzulänglichkeit bin ich mir trotz aller dieser Hilfe wohlbewußt." P 247 A. 2: „Die Frage, ob wir Einwirkungen des Hellenismus schon auf die Person des Stifters annehmen dürfen, muß ich andern zur Beantwortung überlassen." So sehr die Thesen Reitzensteins, besonders diejenigen in ZRF, gegen die katholische Theologie gerichtet sind, so angenehm berührt das Fernhalten aller allzu absprechenden Redensarten. Daß selbst Philologen Reitzensteins Schreibweise schwer finden, zeigt Zielinski VIII 322: „Die Beweisführung des Verfassers ist oft recht undurchsichtig und sozusagen aglutinierend; . . . und mancher wird dem Verfasser zustimmen, um der Verpflichtung zu entgehen, seinen Gedankengang zu begleiten."

[2] ZRF 47—132: „Schöpfungsmythen und Logoslehre."

Auswerfen aus dem Munde des Vatergottes[1]. Sie kennt ebenso die Entstehung der Welt durch das Wort. Dieses weltschaffende Wort spricht in älteren Texten der Gott Thot[2]. In der Ptolemäerzeit erscheint dieser aber als Glied eines höheren Gottes, Rê, und wird nun, einem Text aus Kaiser Neros Zeiten zufolge, als „Herz des Rê. Zunge des Tum und Kehle des Gottes, dessen Name verborgen ist", und weiter als „Offenbarung des Lichtgottes Rê" bezeichnet. Brugsch fand, dieser Ausdruck entspreche dem Logosbegriff des ersten Jahrhunderts, und brachte Jo 1, 1—3 damit in Zusammenhang[3]. Reitzenstein billigt dies, hält es aber für angebracht, diesen Vergleich nur zu wagen, wenn er auf viel breiterer Grundlage ausgeführt werde, und gibt deshalb einen weitausholenden Überblick über die Zersetzung der ägyptischen Theologie durch die griechische volkstümliche Stoa[4].

Das Ergebnis ist dieses: Einen etymologischen Scherz, den Plato zur Verspottung der Sophisten vorbrachte, haben die Stoiker „ernsthaft" genommen und daraus die allegorisierende, vom religiösen Denken noch ernster aufgefaßte Lehre abgeleitet, daß Hermes der Logos sei, das Wort des Zeus[5]. Diese religiöse Idee, nicht die

---

[1] ZRF 53 A. Von dem Gott Tum heißt es: „Du hast dich ausgeworfen, ausgegossen zum Gotte Schu und ergossen zur Göttin Tafnut." Von Thaut wird gesagt: „Thaut, du hast Schu aus Deinem Munde ausgeworfen", und „der göttliche König ist ein Auswurf des Schu" (Brugsch, Religion der Ägypter 427—429). Dazu vgl. auch Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter, München 1890, 73: Ptah ist nach Porphyrius aus einem Ei entstanden, das dem Kneph aus dem Munde ging.

[2] ZRF 71 unter Berufung auf Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique I 147 ff, Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes II 259 f, Oriental Quarterly Review II, ser. tom. III 365, Creation by the voice and the Ennead of Hermopolis. Vgl. auch neuestens Moret, Le Verbe créateur et révélateur en Égypte, RHR XLIX (1909) 279—298.

[3] ZRF 73: „Mit Recht betont Brugsch, daß in der ersten Stelle Herz, Zunge und Kehle genau ebenso einen einheitlichen Begriff bilden sollen wie die drei Figuren des Sonnengottes Rê, Tum und Amon-ranef; es ist der λόγος . . ." (Brugsch, Ägyptologie 170).

[4] S. 73—100.

[5] S. 81—83. Im Kratylos (S. 407 E ff) werden die Sophisten mit dem Wort verspottet: „Es scheint also, daß etwas um den Logos der Hermes ist", eine Parodie, die sich „in der köstlichen Erklärung" fortsetzt, daß der Pan Logos der „Sohn oder Bruder des Hermes" sei und eine Doppelgestalt nur deshalb habe, weil jeder Logos entweder wahr oder falsch ist. Zielinski (ARW 1906, 35) hält dies für eine von Plato beigezogene arkadische Allegorisierung des altarkadischen Hermes- und Pankultes. Reitzenstein (S. 82) verwirft dies aus-

philosophische Logoslehre, muß nun einerseits mit der ägyptischen Thot-Theologie, anderseits mit dem Logos des Johannesprologs in Verbindung gebracht werden. Wie Hermes das Offenbarungswort des Zeus, so ist ja Christus die vollkommenste Offenbarung Gottes. Denn, wie Reitzenstein mit der Mehrzahl moderner Johanneserklärer annimmt, der johanneische Logos will zunächst nicht mehr bedeuten als Offenbarungswort Gottes[1].

Daß die Hermesvorstellung sich schon in vorchristlicher Zeit in Ägypten mit der Thotlehre verbunden hat, ist nachweislich sicher[2]. Ja Reitzenstein sucht auch zu erschließen, daß es gewiß schon in der Ptolemäerzeit hermetische theologische Schriften gegeben hat, daß also bereits eine eigene Hermesreligion dort heimisch war. Als Gründe für diese Annahme gibt Reitzenstein an: die quellenmäßig

---

drücklich und glaubt, daß Plato hier in „bitterem Scherz" über eine sophistische Erfindung der Rede- und Beweiskunst spotte! Reitzenstein gibt übrigens den Sinn des platonischen Gesprächs nicht ganz richtig wieder; denn, wie ich den Text verstehe, wird nicht Hermes als der Logos, sondern Hermes als Eiremes, der Sprecher, und Pan nicht als Sohn oder Bruder des Hermes, sondern nur als des Hermes doppelgeschlechtiger Sohn, d. h. als der Wahres und Falsches enthaltende „Logos oder Bruder des Logos" bezeichnet. Ich gebe die einschlägigen Stellen nach dem Text der Teubnerschen Ausgabe. 407 E: Σωκράτης . . . ἔοικε περὶ λόγον τι εἶναι ὁ Ἑρμῆς· καὶ τὸ ἑρμηνέα εἶναι καὶ τὸ ἄγγελον καὶ τὸ κλοπικόν τε εἶναι καὶ ἀπατηλὸν ἐν λόγοις καὶ τὸ ἀγοραστικόν, περὶ λόγου δύναμίν ἐστιν πᾶσα αὕτη ἡ πραγματία . . . 408 B . . . δικαίως ἂν καλοῦν ὑπὸ ὑμῶν Εἰρέμης, νῦν δὲ ἡμεῖς, ὡς οἰόμεθα, καλλωπίζοντες τὸ ὄνομα Ἑρμῆν καλοῦμεν. — Ἑρμογένης: Νὴ τὸν Δία, εὖ ἄρα μοι δοκεῖ Κρατύλος λέγειν τὸ ἐμὲ μὴ εἶναι Ἑρμογένην· οὐκοῦν εὐμήχανός γέ εἰμι λόγου. — Σωκράτης: Καὶ τόγε τὸν Πᾶν τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι υἱὸν διφυῆ ἔχει τὸ εἰκός, ὦ ἑταῖρε. — C: Ἑρμογένης: Πῶς δή; — Σωκράτης: Οἶσθα ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ δεῖ, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής. — Ἑρμογένης: Πάνυ γε . . . D: Σωκράτης: Καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πᾶν, εἴπερ Ἑρμοῦ υἱός ἐστιν.

[1] ZRF 84f.

[2] Ebd. 87 ff 89. Hekataios „ist für uns der erste, welcher die beiden Gottheiten identifiziert (nämlich Thot und Hermes). Schon er hat diesen Hermes auch nach Griechenland übertragen, schon er ihn . . . zum Erfinder der Lyra und der Palaistra gemacht. Die schon vor Herodots Zeiten begonnene Angleichung ägyptischer und griechischer Lehren (I. Epoche) hat starke Fortschritte gemacht. Man lehrt: Aus dem Wesen des ägyptischen Thot als Hermeneus haben die Griechen sich den Namen ihres Gottes gebildet (II. Epoche). Die III. Epoche in dieser Entwicklung vertritt für uns Apollodor" . . . Der griechische Hermes erfindet „noch als Kind vor seinem Aufstieg zu den Göttern vier Dinge: γράμματα καὶ μουσικὴν καὶ παλαίστραν καὶ γεωμετρίαν". In dieser Zeit mag er auch der „sermonis dator" geworden sein (Kaibel, Epigr. gr. 816), der Vielgewandte, „qui feros cultus hominum recentum voce formasti catus".

erwiesene Existenz einer griechischen medizinischen und magischen Literatur, die unter dem Hermesnamen ging, ferner die Erwähnung von Schriften des Tauth bei Philon von Byblos und Plutarch, endlich den rein priesterlichen Charakter der erhaltenen späteren Hermesliteratur, wobei in Betracht gezogen werden muß, daß zu Beginn der Kaiserzeit die ägyptischen Priester „eine starke Beteiligung an der griechischen Philosophie" zeigen. Ist uns dies aus Chairemon, Plutarch und Seneca bezeugt, so dürfen wir es auch von der Ptolemäerzeit annehmen: „In der Tat, die späteren Ptolemäer oder ihre Minister wären ja blind gewesen, wenn sie die politische Bedeutung der Stoa für ihr Land nicht erkannt hätten, und, da die Priesterernennung und Beförderung in ihrer Hand lag, konnten sie wenigstens in einigen wichtigen Kollegien, besonders in der Hauptstadt, leicht griechisch, d. h. philosophisch gebildete Männer in die einflußreichen Stellungen bringen." [1]

Aus all dem folgt, daß die wichtigsten Gedanken der hermetischen Literatur, die wir aus nachchristlicher Zeit kennen, „an sich ebenso im ersten Jahrhundert v. Chr. wie im dritten Jahrhundert n. Chr. möglich sind" [2].

Damit ist nun eine Grundlage gewonnen. Die Hermesliteratur kennt „die religiöse Vorstellung, daß die Rede an sich zugleich eine göttliche Persönlichkeit ist", und diese Vorstellung „ist durch die Vereinigung stoischer und ägyptischer Theorien zu erklären" [3]. Sie bildet einerseits die Voraussetzung für die „wunderlichen Inkonsequenzen" des jüdischen Alexandriners Philo [4], sie begegnet uns im Johannesprolog und der von ihm abhängenden christlichen Theologie, sie begegnet uns dann reichlich in der erhaltenen späteren Hermesliteratur. In dieser ist nun für Reitzenstein die von ihm entzifferte Kosmogonie aus dem vierten Jahrhundert besonders interessant, die er unter dem Titel „Straßburger Kosmogonie" in die Literatur eingeführt hat. Zeus will die Welt schaffen und läßt zu diesem Zweck Hermes aus sich hervorgehen, der sodann die Schöpfung vornimmt [5]:

Ἐξερύσας τινα μοῖραν ἑῆς πολυείδεος ἀλκῆς
Κεῖνος δὴ νέος ἐστὶν ἐμὸς πατρώϊος Ἑρμῆς
Τῷ μάλα πολλ' ἐπετέλλε καμεῖν περικαλλέα κόσμον.

Daß auch diese Vorstellung älter und die ganze Dichtung nur der Abkömmling einer älteren hermetischen kosmogenetischen Dichtung ist, erschließt Reitzenstein daraus, daß die Kosmogonie überhaupt

[1] S. 92—100. [2] S. 92. [3] S. 100. [4] Ebd. [5] S. 52 f.

oft Gegenstand der Dichtung in hellenistischer Zeit vor Christus gewesen ist[1]. Damit fällt aber auf die altchristliche Logoslehre ein bedeutsames Licht.

Wie Hermes in der Straßburger Kosmogonie, so wird nämlich auch Isis in hellenistischen Liedern als Offenbarerin des göttlichen Wortes und als Ordnerin des Weltalls gepriesen[2]. Sie wird in einer Weise gefeiert wie die Weisheit in der spätjüdischen Literatur[3]. Lehren von der Weisheit und Isis, vom Logos und Hermes, das alles darf man im ersten Jahrhundert „nicht für den Ausdruck eines bestimmten Systems, sondern" als „Formeln für das religiöse Empfinden weiter Kreise" ansehen, „um zu ahnen, wie sie in mannigfacher Weise zunächst die Anschauungen unserer synoptischen Evangelien und in weiterer Steigerung auch die des vierten Evangeliums und seines Prologes beeinflußt haben"[4].

Hier gewinnt nun der späte Ave-Maria-Text auf einer Tonscherbe des sechsten Jahrhunderts seine religionsgeschichtliche Bedeutung. In diesem Text fehlt der Satz: „Du wirst empfangen." Maria ist also bereits durch die Worte des Erzengels gesegnet, und es bleibt ihr nur noch zu verkündigen, daß sie gebären wird[5]. Durch Betonung der Schwierigkeiten des Lukanischen Textes und durch Beiziehung gnostischer Texte, in welchen der Logos selber als Gabriel mit Maria redet, kommt Reitzenstein zu dem Schlusse, daß in unserem wie in den gnostischen Texten die älteste Vorstellung von der Geburt Jesu zugrunde liege, nämlich „die eigentümliche religiöse Anschauung", „nach der ein Gott den andern durch sein Sprechen schafft". „Aus dieser Anschauung hat der erste Erzähler mit mächtiger Gestaltungskraft einen Bericht über die Empfängnis Christi gebildet, der freilich, so erhaben er war, doch notwendig bei vielen dem Mißverständnis verfallen, viele peinlich berühren mußte, der sich aber, einmal geschaffen, kaum mehr ignorieren ließ. So hat denn der Verfasser der Kindheitsgeschichte im Matthäusevangelium das Wunder nur in einem Traumgesichte Josephs nachträglich offenbaren, Lukas es der Maria vorausverkünden lassen. Aber die ältere Anschauung entsprach zu sehr dem religiösen Empfinden und der Denkart des Hellenismus. So hat sie sich neben dem kanonischen Evangelium, ja ihm zum Trotz noch durch Jahrhunderte erhalten"[6]. Dem Einwand, daß der Ausdruck θεοδόκη statt θεοτόκος den ohnehin so späten

---

[1] ZRF 67 f. [2] Ebd. 106—108. [3] S. 108—111. [4] S. 112.
[5] S. 112 ff. [6] S. 124.

Text als nestorianisch kennzeichne, begegnet Reitzenstein mit dem Argumente: Der Text im ganzen vergöttliche geradezu die heilige Jungfrau. Dies sei nicht im Sinne des Nestorianismus. Vielmehr beweise dies, daß der Text entstanden, bevor durch die nestorianische Polemik der Ausdruck zum Schibboleth der Häresie geworden[1]. Aus der vielverbreiteten Gleichsetzung Marias mit der Weisheit und der Gottesmutter Isis mit der Weisheit und aus der vorerwähnten Vorstellung vom Erzeugen eines Gottes durch Sprechen glaubt Reitzenstein das Durchschimmern der ältesten Geschichte von der wunderbaren Empfängnis Jesu am besten erklärt zu haben[2].

Bevor wir in die Kritik dieser Darlegungen eintreten, muß Reitzensteins zweites Buch „Poimandres" ebenfalls in Kürze analysiert werden.

In sieben Kapiteln bespricht der Autor das Alter der Schrift Poimandres, die Ergebnisse einer Analyse der uns erhaltenen Redaktion, die Grundgedanken und ihre religionsgeschichtlichen Quellen, das Verhältnis des Poimandres zur ägyptischen Offenbarungsliteratur, die Verbreitung der hermetischen Literatur außerhalb Ägyptens, die Zusammensetzung des uns erhaltenen Poimandreskorpus, endlich die neuere Poimandresschrift und die darin erkennbare Entwicklungsgeschichte der Poimandresgemeinden.

Um mit dem sechsten Kapitel zu beginnen, sei zuerst bemerkt, daß das Poimandreskorpus eine Sammlung von achtzehn hermetischen Schriften ist, welche durch eine einzige Handschrift aus dem Altertum in die Zeit des Michael Psellos (elftes Jahrhundert) gerettet und von diesem der byzantinischen und abendländischen Scholastik übermittelt wurde[3]. Während Mittelalter und Renaissance in Hermes Trismegistos, dem Verfasser dieser Schriften, einen der erleuchtetsten heidnischen Philosophen sahen[4], hat die moderne Geschichtsforschung das Korpus als eine Sammlung von Schriften verschiedener Richtung erkannt und die erste und dreizehnte als der Eigenart nach zusammengehörig von den übrigen ausgeschieden.

Die Gesamtredaktion des ganzen Korpus verlegt Reitzenstein in die Zeit Diokletians. Er erschließt dieses Datum aus dem letzten

[1] S. 124 ff. [2] S. 129 f. [3] P 211.

[4] Cornelius a Lapide (Comm. in I Epistolam S. Ioannis zu I c. 1, 1) sagt: Trismegistus qui veritatem paene universam nescio quomodo investigavit virtutem majestatemque Verbi saepe descripsit. Id de Trismegisto Augustinus libro de quinque haeresibus c. 3.

Stücke des Korpus, der Rede an die Könige. Darin findet er mehrere Kaiser vorausgesetzt, die unter einem Oberkaiser stehen, was zu Diokletians Zeit am besten stimmt, zumal da die Verkündigung der Sonne als einzigen Gottes, die in einer früheren Schrift vorkommt, die Redaktion des Ganzen in die Zeit der Hochblüte des Mithraskultes schiebt[1].

Das erste Stück der Sammlung, das interessanteste, datiert Reitzenstein auf Grund seines Verhältnisses zu der altchristlichen Schrift: Der Hirt des Hermas. Die Hirtenvision bei diesem scheint ihm unbegründet, erklärlich aber, sobald wir Poimandres heranziehen. Im Poimandres erscheint dem Propheten eine überirdische Gestalt, die sich ihm als Poimandres, d.h. „Menschenhirt" vorstellt und sich dann vor seinen Augen verwandelt, um ihn in einer Vision das Weltwerden sehen zu lassen. Bei Hermas erscheint dem, der zum Bußpropheten werden soll, ein Mann in Hirtengestalt, der sich auf seine Frage, wer er sei, verwandelt und sich als Engel zu erkennen gibt (Hermas, Vis. 5, 4). Hirtengestalt und Verwandlung hält Reitzenstein hier für unbegründet, dort für begründet, daher Hermas von Poimandres abhängig, somit die Urschrift des Poimandres für älter als Hermas[2].

Eine eingehende Analyse des Textes ergibt, daß der uns vorliegende Poimandres Interpolationen von späterer, neuplatonischer Färbung enthält[3]. Scheidet man diese aus, so ergibt der übrigbleibende Text folgende Gottes- und Schöpfungslehre[4].

Ursprünglich war die Lichtfülle, und dann war, unbekannter Herkunft, die Finsternis. Aus ihr steigt Rauch auf und ertönt der unartikulierte Ruf, die Boē. Aus dem Lichte aber dringt herab der hagios Logos, und sofort ordnen in der Finsternis sich die Elemente: Zuoberst Feuer, dann Luft, endlich, ungeschieden und vermengt, Wasser und Erde. In dieser Mischung bleibt der Logos stecken. Das Urlicht ist der göttliche Verstand, der Nus, der höchste Gott. Logos ist sein Sohn.

Nun gebiert der mannweibliche Gott Nus aus sich den weltschaffenden Nus, den Demiurgos Nus, welcher die sieben Sphärengeister als Herren von Feuer und Luft schafft. Die „Amtstätigkeit" (Dioikesis) dieser sieben heißt Heimarmenē, das Schicksal (Astrologie!). Nun springt sofort der Logos aus den niedrigeren Elementen zu den höheren und vereinigt sich mit dem Demiurgen.

[1] P 208. [2] Ebd. 12 13 230, auch S. 33. [3] S. 37 45 f. [4] S. 36 ff.

Der Nus gebiert sein Lieblingskind, den Anthropos, nach seinem Bilde[1]. Dieser tritt, um schöpferisch zu werden, in die Sphäre des Demiurgen. Von da an findet Reitzenstein zwei Fassungen durcheinandergewirrt. Nach der einen erhält der Anthropos vom Nus das Regiment alles Erschaffenen und betrachtet, in die Sphäre eingetreten, um die volle Exusia zu gewinnen, die Schöpfertätigkeit des Bruders. Nach der andern schaut er diese Tätigkeit im Vater. Zur ersten Fassung gehört dann, daß die sieben Planetengeister den Anthropos liebgewinnen. Zu keiner von beiden paßt der Schluß, in welchem der Demiurg „als Gegner des Gottmenschen" (Anthropos) erscheint und mit seinen Geistern „in die Rolle des Dämonen" eintritt. So die Darstellung Reitzensteins[2]. Da der Text eine andere Auffassung des Ganzen zuläßt, gebe ich ihn in der Anmerkung[3].

Der „Gottmensch", wie Reitzenstein ἄνθρωπος stets übersetzt, zerreißt den Sphärenkreis und neigt sich zur Physis nieder, zeigt ihr im Wasser sein Bild, sie entbrennt in Liebe zu ihm, er verliebt sich in sein Bild, die Physis umschlingt ihn, empfängt von ihm und gebiert ihm sieben zweigeschlechtige Menschen, dem Leibe nach aus

---

[1] S. 48 und Text § 12 S. 331, 8 ff: ὁ δὲ πάντων πατὴρ ὁ Νοὺς ὢν ζωὴ καὶ φῶς, ἀπεκύησεν ἄνθρωπον αὐτῷ ἴσον, οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου. περικαλλὴς γὰρ ἦν τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων . . . ᾧ παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα.

[2] P 48 f.

[3] Text § 13 S. 331, 12 ff: καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πατρί (so die Handschrift. Zielinski 325 A. 1 verbessert ἐν τῷ πυρί, weil πατρί unsinnig ist und aus dem folgenden ὑπὸ τοῦ πατρός stammt. Die Konjektur ist überzeugend, trotzdem darf die Möglichkeit der Echtheit von πατρί nicht aus dem Auge gelassen werden) ἐβουλήθη καὶ αὐτὸς δημιουργεῖν, καὶ συνεχωρήθη ὑπὸ τοῦ πατρός. γενόμενος δὲ ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρᾳ ὡς ἔξων τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν κατενόησε τοῦ ἀδελφοῦ τὰ δημιουργήματα, οἱ δὲ ἐράσθησαν . . . οἱ δὲ ἐράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως. Καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρᾶξαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς καταπονῆσαι. Zielinski a. a. O. macht ein ? (κατανοῆσαι) und zu πυρός die Bemerkung, der über dem Feuer Thronende sei der νοῦς. Bis hierher geht ihm der Hauptbericht des Sündenfalls (S. 326): „Der Vater schafft den Menschen nach seinem Ebenbilde und weist ihm den Platz oberhalb der Harmonie der Sphären an mit dem Verbot, diese Grenze zu überschreiten. Der Mensch verletzt das Verbot im Wahne, damit höhere Macht zu erlangen; indem er jedoch die Sphären durchdringt, wird er von ihrer Schlechtigkeit angesteckt und verfällt dadurch der εἱμαρμένη, die eben das Walten der Sphären ist: ὑπεράνω ὢν τῆς ἁρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος (§ 15, S. 332, 11)." Und nun der zweite Bericht vom Sündenfall: Das oben im Text der Darstellung Folgende, die Vermählung von Anthropos und Physis.

Erde und Wasser, der Wärme und dem Odem nach aus Feuer und Luft, den Elementen des Demiurgen [1]. Daher steht der Mensch einerseits als unsterbliches Wesen da, als Herr alles Geschaffenen, anderseits als dem Tode untertan und dem Schicksal, der Heimarmenē unterworfen [2].

Wer seinen Leib lieb hat, muß sterben. Wer die richtige Erkenntnis gewinnt, steigt hinauf zu Gott [3]. Der Nus selbst, der Ewige, gesellt sich zu ihnen und hilft ihnen „den Frommen und Guten und Reinen und Mitleidigen und Andächtigen" und seine Parusie, Anwesenheit, wird ihnen zur Hilfe. Von den Gottlosen aber ist er fern und läßt seinen Platz dem Dämon, der sie immer tiefer in die Sünde stößt und „Feuer auf sie vermehrt, immer mehr und mehr" [4].

Welche Elemente durchkreuzen sich in diesem Synkretismus? Da ist zunächst die Lehre vom weltschaffenden Logos. Für diese hat Reitzenstein schon in den zwei „religionsgeschichtlichen Fragen" den Nachweis versucht, daß sie ein Gemisch aus ägyptischer Schöpfungslehre mit griechisch-stoischer Hermes-Logoslehre ist. Auch

---

[1] Ἐγένετο οὖν ... τῶν ἑπτὰ τούτων ἡ γένεσις τοιῷδε τρόπῳ· θηλυκὴ γῆ ἦν καὶ ὕδωρ ὀχευτικόν, τὸ δὲ πέπειρον ἐκ πυρὸς ἐκ δὲ αἴθερος τὸ πνεῦμα ἔλαβε, καὶ ἐξήνεγκεν ἡ φύσις τὰ σώματα πρὸς τὸ εἶδος τοῦ Ἀνθρώπου· ὁ δὲ Ἄνθρωπος ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν ἐκ μὲν ζωῆς ψυχήν, ἐκ δὲ φωτὸς νοῦν. So der Text P § 17 S. 333, 3—7. Reitzenstein aber gibt dies in der „Analyse" so wieder: „Aus Leben und Licht, dem Wesen des Nus und daher auch des (protos) Anthropos [stammt] die Seele und der Geist." P 50. Mir scheint das schon eine in die Wiedergabe gelegte Deutung, welche den pantheistischen Sinn des obigen Satzes verhüllt! Oder soll hier Ἄνθρωπος der irdische Mensch sein, von dessen Schöpfung der Abschnitt handelt, dann scheint das ἐγένετο εἰς ψυχὴν καὶ νοῦν einfache Erweiterung von Gn 2, 7.

[2] Zielinski weist hier auf die Quelle dieser Vorstellung: „Propertius, d. h. Kallimachos von Kyrene" erzählt die Hylassage, Eleg. I 20, 41 ff.

Et modo formosis incumbens nescius undis
errorem blandis tardat imaginibus
Cuius ut accensae dryades candore puellae
Miratae solitos destituere choros
Prolapsum leviter facili traxere liquore
Tum sonitum rapto corpore fecit Hylas.

So ward Hylas Geliebter der — Hyle! (?) Zielinski 328: „Die Verwandtschaft des bithynischen Jünglings mit Adonis und Attis leuchtet ein, und diese beiden stellt der von Hippolyt V 168, 38 zitierte mythosophische Text als Typen des ersten Menschen hin."

[3] S. 51 Text §§ 14—24, S. 331—336.

[4] Text §§ 22 f, S. 338, 6 ff: Die Tätigkeit des Daimon wird bezeichnet καὶ ἐπ' αὐτὸν (den Gottlosen) πῦρ ἐπὶ τὸ πλέον αὐξάνει etc.

im Poimandres bringt er dafür reiches Material aus späteren Zaubertexten[1].

Da ist ferner die Lehre vom Anthropos. Mit großem Scharfsinn rekonstruiert Reitzenstein aus der bei Hippolyt mitgeteilten Naassenerpredigt einen ursprünglich ganz heidnischen Text heraus, welcher lehrt, daß alle Völkerschaften sich herleiten von einem nach einem himmlischen Menschen gebildeten Urvater[2]. Dieselbe Lehre begegnet bei einem Propheten Bitys, welchen Zosimos und Jamblichos bezeugen, und der vielleicht mit einem von Plinius erwähnten Bitys von Dirrachium identisch ist. Jedenfalls ist er dieselbe Gestalt, die in einem Wesselyschen Zaubertext als Pitys aus Thessalien erwähnt wird und sich damit als einen schon im zweiten Jahrhundert nach Christus unter die sagenhaften Theologen aufgerückten Autor erweist. Daß der Anthroposmythus im ersten Jahrhundert in Ägypten vorhanden ist, scheint für Reitzenstein durch Philo von Alexandrien sicher. Sein Ursprung aber ist hellenisch[3].

Die dritte Lehre, die sich im Poimandres widerspiegelt, ist die Lehre von der Macht der Sterne. Sie ist orientalischen Ursprungs, beherrscht aber in hellenistischer Zeit die ganzen östlichen Mittelmeerländer. Ja die ganze Erlösungssehnsucht jener hellenistischen Kreise geht auf Befreiung von der Heimarmenē, der unerbittlichen Gewalt der Archonten, der Sterngeister[4].

Als viertes Element der Gedankenmischung im Poimandres ist die eigentümliche Lehre zu beachten, daß der Demiurg und der Logos jeder für sich vom Ur-Nus ausgehen, dann aber unter sich verschmelzen und durch ihre Bezeichnung als Wort und Verstand des obersten Gottes auch mit diesem in einer gewissen Verbindung bleibend gedacht sind. Das Rätsel dieser Lehre ist für Reitzenstein erst gelöst durch eine Inschrift der Ptahpriester von Memphis aus dem achten Jahrhundert v. Chr., in welcher Ptah der Große als Herz (Nus) und Zunge (Logos) des Götterkreises, Horus aber als Herz, Thot als Zunge und beide als Abbilder des Atum bezeichnet werden. Die etwas schwerfällige wörtliche Übersetzung der in Betracht kommenden Hauptstelle lautet bei Reitzenstein: „Als Horus in ihm (nämlich in Atum) als Ptah entstand und Thot in ihm als Ptah entstand, wurde die Macht von Herz und Zunge (vgl. die Exusia des Nus und Logos) durch ihn.“ Ptah macht alle Dinge mit diesem Wort, und

[1] P 5 ff 59—66.
[2] S. 83—102. Dazu Bousset, Gött. Gel. Anz. 1905, 697—702.
[3] S. 102 108 159. [4] S. 78—81 108.

alles ist er. Atum ist Thot und vereinigt sich mit Ptah, nachdem er alle Dinge hervorgebracht[1].

In dieser Inschrift sieht Reitzenstein die Lösung für die Frage nach der Herkunft der sonderbaren Logoslehre des Poimandres. Sie ist genuin ägyptisch, entnommen einer eigentümlich pantheistischen Ptahlehre aus Memphis.

Auch die letzt zu erwähnende Anschauung von der Rückkehr der Seele zu Gott ist ägyptischen Ursprungs. Somit ergibt die Analyse des Lehrgemisches im Poimandres zwei Hauptbestandteile:

1. Die hellenisierte Ptahlehre von Memphis.

2. Die durch den Anthroposmythus hellenisierte und durch ihn auch schon im ersten Jahrhundert in Ägypten bezeugte orientalische Lehre von dem Druck des Sternenschicksals, eine Lehre, welche in dem Sehnen nach Erlösung von diesem Druck ihre werbende Kraft besaß[2].

In welche Literaturgattung gehört der Poimandres? Die Frage beantwortet das vierte Kapitel: Poimandres ist in die ägyptische Offenbarungsliteratur einzureihen[3]. Es gibt eine ganze Anzahl Schriften, in welchen ägyptische Götter zu einem Schüler oder Sohn sprechen und ihm die Verkündigung dieser Offenbarung auftragen. So gibt es Isis-, Asklepios-, Tat-, Hermes-Offenbarungsschriften. Reitzenstein verfolgt derartige Literatur, ihren Spuren nach, bis ins zweite Jahrhundert v. Chr. hinauf. Fragmente der wichtigsten derartigen Literatur, der Nechepso- und Petosirisschriften, sind uns in großer Zahl erhalten[4]. Die beiden ägyptischen Weisen (um ± 100 v. Chr.) haben ihre Geheimnisse von Asklepios und Anubis, denen sie wiederum Hermes anvertraut hat (Fragm. 25 bei Ries 376f). Hier nun haben wir einen neuen als Offenbarer auftretenden Gott, den Nus, der sich Poimandres nennt. „Eine neue Religion", sagt Reitzenstein, „und eine neue Gemeinde ist mit ihm ins Leben getreten."[5] —

Um die Gründungszeit dieser neuen „Gemeinde" zu bestimmen, denkt Reitzenstein an den Anthroposmythus, den er durch Philo im ersten Jahrhundert in Ägypten vorhanden weiß und durch Bitys (Pitys) als im zweiten Jahrhundert schon längst dort eingeführt bezeugt sieht. Somit kommt er etwa auf die Zeit um Christi Geburt,

[1] P 59—64. [2] S. 114. [3] S. 117—160.

[4] E. Ries, Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica edidit E. Ries. Philogus Suppl. VI, Göttingen 1892, 325—394.

[5] P 146.

und hat damit das wichtige Resultat gewonnen, daß der Kern dieser Poimandresschrift, die uns aus dem zweiten Jahrhundert in einem Korpus des ausgehenden dritten Jahrhunderts erhalten ist, dem Beginne unserer Zeitrechnung zuzuweisen sei[1]. Benützt ist unser Korpus und somit unser Poimandres allerdings in keiner einzigen Schrift des Altertums. Erst Fulgentius könnte es vielleicht erwähnt haben, wenn er sagt: Hermes in opimandro libro (ed. Helm 26, 18). „Aber die Hermetischen Schriften waren bis ins sechste Jahrhundert in vielen Händen.“[2] Reitzenstein weist auf breitester Grundlage die weite Ausdehnung des Machtgebietes hermetischer Schriften nach[3].

Den Poimandres denkt sich Reitzenstein zunächst auf die Gemeinde beschränkt. Aber „die Gemeinde breitete sich aus und wirkte schon im Beginn des zweiten Jahrhunderts nach Rom hinüber“, wie der Hirte des Hermas beweist. „In ihrer Lehre steigerte sich im Laufe der Zeit der mystische Grundzug und mit ihm das ägyptische Element. Das Prophetentum tritt im Laufe des zweiten Jahrhunderts immer stärker hervor.“[4]

Reitzenstein sieht ein Dokument aus dieser Periode in der Schrift „Die Prophetenweihe“, welche, je nachdem man die ältere oder die von Reitzenstein eingeführte neuere Kapitelzählung annimmt, das dreizehnte resp. vierzehnte Kapitel des Poimandreskorpus bildet. Hier ist der Logos zum Mittler zwischen Gott und Menschen geworden, aber so, daß überall der Pantheismus der ägyptischen Religion hindurchschaut. Der Logos ist Gottes Sohn und zugleich das überirdische Wesen, das bei der Wiedergeburt im Menschen entsteht, d. h. aus den einzelnen Kräften Gottes, Dynameis Theū, im Menschen zusammengesetzt wird. Der alte Dualismus ist völlig beseitigt. Neben dem Logos erscheint als eine Art Hypostase der Wille Gottes, die Būlē Theū. Der Poimandres-Nus ist nicht mehr der Führer des einen einzigen Menschen, sondern steht nur noch an der Spitze der Reihe göttlicher Hypostasen, wie die ägyptischen Offenbarungsgötter Tat und Anubis, Hermes und Asklepios (Amon), Chnuphis, Isis und ihre Schüler. Aber durchaus nicht alles hat er geoffenbart. Er weiß, daß sein Schüler erst durch die Wiedergeburt vermögend wird, allmählich alles zu verstehen und zu sehen[5].

[1] S. 102 159 248. [2] S. 208—211.

[3] S. 160—183: Rom, Afrika, Phönizien, Phrygien, Mesopotamien, Arabien, Judentum findet Reitzenstein in Bekanntschaft mit der hermetischen Literatur.

[4] S. 208. [5] S. 212.

So nähert sich die umgewandelte Poimandresgemeinde wieder den pantheistischen, reinen ägyptischen Hermesgemeinden, in welchen, wie Reitzenstein zu Anfang seines Buches ausführlich zeigt, gelehrt wurde, daß Hermes der Nus sei und als solcher in die Menschenseelen eingeht, um sie zu Gott zu führen, vielfach auch, daß Hermes direkt mit den von ihm begnadeten Menschen identisch wird. Diesen pantheistischen Zug der spätägyptischen Hermes-Thotreligion erweist Reitzenstein hauptsächlich aus Zaubertexten[1]. Während in altägyptischer Lehre die Kenntnis des Namens eines Gottes Macht über ihn gewährt, führt sie hier zur Identität mit dem erkannten Gott. So ähnlich lehrt nun auch die „Prophetenweihe", und dadurch zeigt sich, wie die um Christi Geburt gegründete Poimandresgemeinde um 200 wieder den andern hermetischen Gemeinden sich nähert, um endlich im dritten Jahrhundert in ihnen aufzugehen[2].

Die noch übrigen Schriften des Poimandreskorpus zeigen, daß danach Kraft und Bedeutung des Prophetentums wieder abnehmen und zugleich die jüdischen Einflüsse wachsen. Im vierten Jahrhundert entschwindet die Gemeinde unserem Blick. „Das ist im Grunde alles."[3]

So weit Reitzenstein, wenn ich den Stamm des vielverästelten Baumes seiner Poimandresstudie richtig durchschimmern gesehen habe. Seine Meinungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Poimandres und Johannes sollen erst im dritten Teil dieser Studie wiedergegeben werden. Zunächst möge hier eine Kritik seiner Poimandresforschung an sich folgen, unter Benützung der seinem Werke von mehr oder weniger maßgebender Seite gewidmeten Besprechungen.

II.

Prüfung der Reitzensteinschen Poimandresstudien.

Die Datierung der Redaktion des ganzen Korpus ruht auf der „Rede an die Könige". Die Frage ist, ob diese wirklich durch ihren Inhalt auf die Zeit Diokletians verweist. Sie beginnt mit einer Einleitung, in welcher sich der Redner mit einem armseligen Musikinstrument vergleicht, auf dem ein Meister spielen soll. Dann geht er über zum Lob der Könige, vorab jedoch des höchsten Königs, nämlich Gottes. Nachdem er die Rede etwas weiter geführt, sagt er: „Indes es eilt die Rede, den Schluß in den Anfang aufzulösen und

[1] P 17 ff. [2] S. 248. [3] Ebd.

die Rede zu enden mit dem Lob des Mächtigeren, dann aber auch mit dem der göttlichen Könige, die uns durch ihre Herrschaft den Frieden schenken.“ [1] Nach wenigen weiteren Sätzen des Gotteslobs kommt eine Lücke im Text und dann das Folgende: „Dort gibt es keinen Streit gegeneinander, dort ist kein Zwist des einen mit dem andern, sondern alle sind einer Gesinnung, alle hegen einen Ratschluß, ein Nus ist ihnen [der Vater] (von Reitzenstein eingeklammert), ein Bewußtsein ist tätig durch sie, denn ihr gegenseitiger Liebeszauber ist Eros, die Liebe selber, die eine einzige Harmonie wirkt durch alle. So also laßt uns Gott (τὸν θεόν) lobpreisen. Aber nun laßt uns herabsteigen, und zwar zu denen, welche von ihm die Zepter empfangen haben.“ Die Rede begründet dann das Gesagte damit, daß, wer „von Königen beherrscht“ sei, zuerst Gott, dann aber auch die Könige preisen müsse, zum Dank für das Glück des Friedens. „Denn nur des Königs Tugend und des Königs Name gewährleistet diesen.“ [2]

Das sind die Stellen, aus welchen Reitzenstein eine Anspielung auf die Regierung Diokletians herausliest. Es sei hier von einer Vielheit göttlicher Wesen die Rede, die unter einem obersten Gotte friedlich herrschen. „Das erweckt den Eindruck, daß auch auf Erden mehrere nicht völlig gleichgestellte Herrscher den einen überragenden umgeben, geeint durch die bei allen gleiche Liebe zu ihm.“ [3] Während Bousset diese Datierung gelten läßt, hat Dibelius sie mit Recht verworfen. „Es bleibt ein großer Anstoß, daß in einer Rede, die nur von Gott, dem unermeßlich mächtigen und unermeßlich hohen

---

[1] Text der Rede πρὸς βασιλέας bei Reitzenstein, P 355 ff. Die oben deutsch wiedergegebenen Stellen lauten: § 11, S. 358, 16 ff: ἀλλὰ σπεύδει ὁ λόγος εἰς ἀρχὰς καταλῦσαι τὸ τέρμα καὶ εἰς εὐφημίαν τοῦ κρείττονος, ἔπειτα δὲ καὶ τῶν θειοτάτων βασιλέων, τῶν τὴν εἰρήνην ἡμῖν βραβευόντων περατῶσαι τὸν λόγον.

[2] § 14, S. 359, 23 ff: Οὐκ ἔστι οὖν ἐκεῖσε πρὸς ἀλλήλους διαφορὰ, οὐκ ἔστι τὸ ἀλλοπροσάλλον ἐκεῖσε. ἀλλὰ πάντες ἓν φρονοῦσι, μία δὲ πάντων πρόγνωσις, εἷς αὐτοῖς νοῦς [ὁ πατὴρ], μία αἴσθησις δι' αὐτῶν ἐργαζομένη. τὸ γὰρ εἰς ἀλλήλους φίλτρον ἔρως ὁ αὐτὸς, μίαν ἐργαζόμενος ἁρμονίαν τῶν πάντων. § 15, S. 361, 1 ff und in etwas anderer Redaktion S. 371. Letztere hier: οὕτω μὲν δὴ τὸν θεὸν εὐφημήσωμεν· ἀλλὰ δὴ καταβαίνωμεν, καὶ ἐπὶ τοὺς δεξαμένους παρ' ἐκείνου τὰ σκῆπτρα. Δεῖ γὰρ ἀπὸ βασιλέων ἀρξαμένους καὶ ἀπὸ τούτων ἀσκουμένους ἤδη καὶ συνεθίζειν εἰς ἐγκώμια καὶ γυμνάζειν τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον εὐσέβειαν . . . § 16: Δεῖ γὰρ καὶ τούτοις ἀποδιδόναι τὰς ἀμοιβὰς τοσαύτης ἡμῖν εἰρήνης εὐετερίαν ἁπλώσασιν. Βασιλέως δὲ ἀρετὴ καὶ τοὔνομα μόνον εἰρήνην βραβεύει· βασιλεὺς γὰρ διὰ τοῦτο εἴρηται ἐπειδὴ βάσει λείᾳ τῇ κορυφαιότητι κατεπεμβαίνει καὶ τοῦ λόγου τοῦ εἰς εἰρήνην [τείνοντος] κρατεῖ.

[3] P 207 f.

Vater, handelt, plötzlich ohne Vermittlung zum Vorhergehenden und Folgenden von einer Vielheit der göttlichen Wesen geredet sein soll."[1] Dibelius hat recht, wenn er dies nicht annehmen möchte. Ja es läßt sich überhaupt philologisch beweisen, daß dem nicht so ist. Ich bitte auf den in der Anmerkung gegebenen Text der Rede zu achten, besonders auf die dort gesperrten Worte. Die Lücke vor dem „Dort gibt es keinen Streit" läßt eine Bestimmung des „Dort" nur durch das Folgende zu. Nun sehe man sich die Struktur der folgenden Gedanken an. Die Rede will vom Lobpreis Gottes nachher herabsteigen zum Lob der Könige. Diese werden gepriesen wegen des Friedens, den sie „uns", den Untertanen (ἡμῖν und τοῦς ἀπὸ βασιλέων ἀρξαμένους), geben. Soll dann der Friede, dessen Schilderung dem Gotteslob vorausgeht, nicht dementsprechend der Friede der Untertanen im Gottesreich droben (man beachte das „herabsteigen") sein? Wenn dem aber so ist, wenn die Parallele beider Redeteile vollständig sein soll, dann sind diese, welche droben Frieden haben, nicht mitregierende Götter, wie Reitzenstein meint, sondern Bewohner des Himmelreiches, Selige, wie nachher unten die im Frieden lebenden, die „von Königen beherrschten" Untertanen sind. Dann liegt also hier nicht eine himmlische Parallele vor zu einer erst daraus zu erschließenden Herrschaft mehrerer Kaiser, die „den einen überragenden umgeben", sondern die ganz gewöhnliche Parallele: Himmelreich — irdische Reiche[2]. Damit fällt aber die ganze Datierung. Die Ansicht Reitzensteins, daß die Rede erweisen solle, wie „die ägyptisch-mystische Religion notwendig zur höchsten Loyalität gegen den Herrscher führt"[3], ist ebenso unhaltbar, denn, wie Dibelius mit Recht hervorhebt, läßt sich von einer Tendenz in dieser ganz allgemein gehaltenen Lobrede nichts entdecken. Mag also immerhin die Redaktion des Korpus zeitlich mit der Abfassung dieser Rede zusammenfallen und beides in die Zeit des Diokletian gehören, — beweisen läßt sich mit Reitzensteins Mitteln weder das eine noch das andere.

---

[1] Bousset, Gött. Gel. Anz. 1905, 693. Dibelius, ZKG 1905, 169.

[2] Man beachte, daß der Gedanke an den Himmel als an ein Reich, einen Staat, in welchem die Verstorbenen die seligen Bürger sind, im vierten Jahrhundert nach Christus nicht nur christlich, sondern auch heidnisch bezeugt ist. Cumont erinnert an die Stelle aus Nectarius bei Augustin, Epist. 103, Patr. lat. XXX 386: Civitatem quam magnus Deus et bene meritae de eo animae habitant. Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen 328.

[3] P 207.

Wie steht es nun aber mit der Datierung des älteren Poimandresstückes auf Grund seiner Ähnlichkeit mit Hermas? Stellen wir die Texte nebeneinander!

Hermas' fünfte Vision beginnt also: Als ich in meinem Hause mein Gebet beendet und mich aufs Ruhebett niedergelassen hatte, kam ein Mann zu mir herein, edlen Antlitzes, in Hirtentracht, umkleidet mit einem weißen Ziegenfell, die Tasche über der Schulter und den Stecken in der Hand. Und er grüßte mich, und ich gab ihm den Gruß zurück. Und alsbald setzte er sich neben mich nieder und sagte zu mir: „Ich bin gesandt von dem ehrwürdigsten Engel, damit ich mit dir wohne die übrigen Tage deines Lebens." Ich meinte, er sei da, mich zu versuchen, und ich sage zu ihm: „Wer bist du denn? Ich weiß nämlich, wem ich übergeben bin." Er sagt zu mir: „Erkennst du mich nicht?" „Nein", sage ich. „Ich bin", sagt er, „der Hirte, dem du übergeben wurdest." Indem er noch redete, veränderte sich sein Aussehen, und ich erkannte ihn, daß er jener war, dem ich anvertraut war, und sofort wurde ich erschüttert, und Furcht überkam mich, und ich wurde ganz niedergeschlagen von dem Leide, daß ich ihm so schlimm geantwortet und so unvernünftig." Dann gibt ihm der Engel, „der Hirte, der Bußengel", wie er ihn nennt, seine „Gebote" über den Glauben, die Nächstenliebe, Wahrhaftigkeit, eheliche Treue und Buße, Geduld und Zorn, Tugenden und Einsprechungen guter und böser Geister, Gottesfurcht und Gutestun, Bittgebet und Traurigkeit, Geister und Propheten, gute und böse Begierden. Der Hirte, der Bußengel, wie er sich selber später nennt, erscheint dem Hermas dann noch oft, auf dem Weg zum Acker, beim Ausruhen und Fasten auf einem Berge, zu Hause bei der Betrachtung usw. Er zeigt ihm in Gleichnissen allerhand praktische Wahrheiten, er zeigt ihm insbesondere auch den Engel der Lust und den Engel der Strafe, beide in genau derselben Hirtengestalt, in welcher er sich zeigte (Sim. 6)[1].

[1] Funk, Die apostolischen Väter[2], Tübingen 1906, 163 f. Der Bußengel ὁ ἄγγελος μετανοίας 164, 15, Die abermalige Erscheinung des Hirten auf dem Weg zum Acker Sim. II 187, 20, auf dem Berg Sim. IV S. 190, 20 ff, zu Hause Sim. VI S. 196, 18 ff. Die Schilderung des Strafengels (ἄγγελος τῆς τιμωρίας Sim. VI 198, 20) entspricht genau der Hirtengestalt des Offenbarungsengels Vis. V 1, S. 163, 20: ἀνήρ τις ἔνδοξος τῇ ὄψει, σχήματι ποιμενικῷ, περικείμενος δέρμα αἴγειον λευκὸν καὶ πήραν ἔχων ἐπὶ τῶν ὤμων καὶ ῥάβδον εἰς τὴν χεῖρα; Sim. VI 5, S. 198, 1 ff: δεικνύει μοι ποιμένα μέγαν ὡσεὶ ἄγριον τῇ ἰδέᾳ, περικείμενον δέρμα αἴγειον λευκὸν καὶ πήραν τινὰ εἶχεν ἐπὶ τῶν ὤμων καὶ ῥάβδον σκληρὰν λίαν καὶ ὄζους ἔχουσαν καὶ μάστιγα μεγάλην.

Nun der Poimandresanfang: „Als ich einst in Betrachtung war über die seienden Dinge und mein Geist gar sehr erhoben war, während die sinnliche Wahrnehmung gebunden war, wie Leute, die vom Schlaf beschwert sind aus Sattheit der Ernährung oder Beschwerde des Leibes, meinte ich, daß ein Übergroßer, von unbegrenztem Maße einer, meinen Namen rufe und mir sage: ‚Was willst du hören und schauen und mit dem Verstand lernen und erkennen?' Sage ich: ‚Wer bist du denn?' ‚Ich bin', spricht jener, ‚der Poimandres' (Männerhirte), der Verstand (Nūs) des Ursprungs (ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς). Ich weiß, was du willst, und ich bin bei dir überall. Sage ich: ‚Lernen will ich die seienden Dinge und einsehen ihre Natur und erkennen Gott. Dies', sage ich, ‚will ich hören.' Und er spricht wieder zu mir: ‚Habe in deinem Verstande, was du lernen willst, und ich will es dich lehren.' Indem er dies sprach, veränderte er sich in seinem Aussehen, und sofort wurde mir alles erschlossen mit einem Schlag, und ich schaue einen unermeßlichen Anblick; Licht aber ist alles geworden, Heiteres und Freudiges, und ich staunte, da ich es sah. Und nach einer Weile war unten Finsternis" usw. Die Vision zeigt dann das oben geschilderte Weltwerden, die Scheidung der Elemente durch den hagios Logos. Dann fragt ihn Poimandres, ob er die Vision verstehe, und er erklärt sie ihm: „Jenes Licht bin ich, der Nus, der Gott, der vor der feuchten, aus der Finsternis scheinenden Physis ist. Der aus dem Nus leuchtende Logos ist der Sohn Gottes." Dann geht der Text weiter mit dem Hinweis, daß in ihm, dem zuhörenden Manne, das Schauende und Sehende der Logos des Herrn sei, der Verstand aber der Vater, Gott. Geeinigt seien sie durch das Leben. Hierauf setzt sich die Vision fort: Der Zuhörer schaut in sich, in seinem Nus, oder wenn der Text zu ändern ist, in dem Nus, das Licht in viele Kräfte zerteilt, und die Weltvision geht weiter[1].

---

[1] Text bei Reitzenstein, P 328 ff. Ich setze das Wichtigste mit Einfügung der ähnlichen Hermasstellen hierher: Ἐννοίας μοί ποτε γενομένης περὶ τῶν ὄντων καὶ μετεωρισθείσης μοι τῆς διανοίας σφόδρα . . . vgl. Hermas Vis. V: προσευξαμένου μου τῷ οἴκῳ καὶ καθίσαντος εἰς τὴν κλίνην. Poimandres: ἔδοξά τινα ὑπερμεγέθη μέτρῳ ἀπεριορίστῳ τυγχάνοντα καλεῖν μου τὸ ὄνομα λέγοντά μοι· Τί βούλει ἀκοῦσαι . . . Hermas: εἰσῆλθεν ἀνήρ τις ἔνδοξος τῇ ὄψει . . . καὶ ἠσπάσατό με . . . Poimandres: φημὶ ἐγώ· „σὺ γὰρ τίς εἶ"; „ἐγὼ μέν", φησίν, „εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς. οἶδα ὃ βούλει καὶ σύνειμί σοι πανταχοῦ. Hermas: λέγει μοι· „ἀπεστάλην ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου, ἵνα μετὰ σοῦ οἰκήσω τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου". Ἔδοξα ἐγώ, ὅτι πάρεστιν ἐκπειράζων με, καὶ λέγω αὐτῷ. „Σὺ γὰρ τίς

Reitzenstein bemerkt dazu: „Nicht daß der offenbarende Geist unerkannt zu dem sinnenden Propheten tritt, gefragt wird, wer er denn sei, und sich dann verwandelt; nicht daß er versichert, immer bei dem Propheten zu sein oder bei ihm bleiben zu wollen, sondern, daß er bei dem Heiden sich als Menschenhirten, bei dem Christen sich als den Hirten dieses Menschen vorstellt, ist das Entscheidende.“ Was die Verwandlung angeht, so ist sie bei Hermas „eine ganz sinnlose Maskerade; bei dem Heiden ist es selbstverständlich, daß der Nus, der ja das Licht ist, seine kosmische Erscheinungsform wieder annimmt“ [1].

Um mit dem letzteren zu beginnen, so fragen wir: Ist das wirklich wahr? Ist die Hirtengestalt und die Verwandlung bei Hermas wirklich eine „sinnlose Maskerade“? Zunächst die Hirtengestalt. Hermas hat vorher schon mehrfach von einem Jüngling, seinem Engel, Offenbarungen erhalten. Nun kommt diesmal der Engel in Hirtengestalt, weil der Hirte nach alttestamentlicher, neutestamentlicher und urchristlicher Redeweise das Bild des Fürsorgers für die Seele ist. Psalm 22 preist den Herrn als Hirten der Seele und erwähnt dabei mit demselben Worte ῥάβδος, das auch in der Hirtenschilderung des Hermas steht, den Hirtenstecken Gottes, der dem Menschen Trost bringt. Von den historischen Büchern, den Psalmen und Propheten, bis zum Buche des Jesus Sirach findet sich das Bild vom Menschenhirten oder Seelenhirten in der Bibel der Juden (2 Par 18, 16; Is 40, 11; 44, 19; Jr 3, 15; 23, 1; 31, 10; Zach 11, 4 ff; 13, 7; Jdt 11, 5; Sir 18, 13). Insbesondere ist berühmt geworden das großartige 34. Kapitel des Ezechiel, wo die schlechten Hirten getadelt werden und, wie schon vorher bei Is 40, 11 und Jr 31, 10, der gute Hirte, Gott selbst als Hirte Israels vorherverkündet wird, als den sich dann Christus in feierlicher Rede bekannt hat (Jo 10, 11 ff. Dazu ist Mt 9, 36; Mk 6, 34; Mt 25, 32 und 26, 31 zu vergleichen, um zu sehen, daß Christus der Hirte nicht nur johanneisches Gut ist). Den schlichten Ehrennamen, den Christus sich gegeben, legten die apostolischen Schriften ihm auch fernerhin bei: „Ihr seid bekehrt jetzt zum Hirten und Aufseher eurer Seelen“, schreibt Petrus an die Gemeinden in Kleinasien (1Petr 2, 25), und im selben Brief vertröstet er die Seinen auf die Ankunft Christi, des „Fürsten und Hirten“.

εἶ; ἐγὼ γάρ, φημί, γινώσκω ᾧ παρεδόθην.“ Λέγει μοι· „Οὐκ ἐπιγινώσκεις με“; „Οὔ“, φημί. „Ἐγώ“, φησίν, εἰμὶ ὁ ποιμήν ᾧ παρεδόθης.“

[1] P 11.

„Den großen Hirten der Schafe“ nennt der Hebräerbrief Christum (Hebr 13, 20). Auch die Vorsteher der Gemeinden werden als Hirten bezeichnet (Eph 4, 11; 1 Kor 9, 7; 1 Petr 5, 2 und auch Jo 21, 15). Der Gedanke an den guten Hirten wird dann so vollständig zum Eigentum der altchristlichen Denkweise, daß das Hirtenbild schon in der ältesten Katakombenkunst eine der häufigst vorkommenden Allegorien bildet. Wenn also in der Vision des fünften Buches der Engel des Hermas in Hirtengestalt kommt, so ist das keine sinnlose Maskerade, sondern eine aus der jüdischen, neutestamentlichen und urchristlichen Denkweise restlos erklärbare sinnliche Darstellung des Gedankens, daß dieser Engel besonderer Schützer und Führer des Hermas oder der römischen Gemeinde ist. Im sechsten Gleichnis desselben Hermasbuches treten auch andere Engel als Hirten auf, und insbesondere wird dort der strafende Engel genau so wie der Hirt in unserer Vision mit Stab und Tasche geschildert.

Aber gerade diese Art der Darstellung ist für Reitzenstein ein Beweis für den griechisch-heidnischen Ursprung des ganzen Bildes: Das ist „die typische literarische Beschreibung des Hirten, die sich seit Theokrits Idyll weitergibt“[1]. Mag sein, daß diese typische literarische Beschreibung sich seit Theokrit weitergibt. Richtig ist auch, daß die Hirtenbilder der Katakombenkunst mit den Hirtenbildern auf heidnischen Sarkophagen und mit den bocktragenden Hermen und Silenen viel Ähnlichkeit haben. Dennoch übersieht Reitzenstein vollständig, daß der Hirt mit Stab und Tasche schon zu Davids Zeiten im Lande der Bibel eine typische Erscheinung war, daß „Tasche und Stab“ auch die Reiseausrüstung des armen Mannes zu Christi Zeit in Palästina war, daß demnach die Übereinstimmung der heidnischen und christlichen Darstellungsweise eine auf rein äußeren Verhältnissen begründete ist[2].

---

[1] P 12 f.

[2] In der Septuaginta wird David 1 Kg 17, 40 43 und 49 als Hirte mit dem Stecken ῥάβδος und der Tasche κάδιον geschildert. Ps 22, 4: Ἡ ῥάβδος σου καὶ ἡ βακτηρία σου αὗταί με παρεκάλεσαν. Der ganze Psalm schildert den Herrn als Seelenhirt κύριος ποιμαίνει με. Ῥάβδος und πήρα sind auch die Ausdrücke für die Reiseausrüstung, welche Christus den Seinen versagt hat (Mt 10, 10, Lk 9, 3). Über die Katakombenbilder äußert sich Dibelius 174: „Die Katakombenbilder sind schwerlich originale Schöpfungen des Christentums, etwa lediglich auf Grund von Lk 15; Jo 10 und Ps 23 (22) erwachsen, sondern haben, so sehr das auch immer noch bestritten wird, ihre Geschichte, die bis in hermetische und orphische Vorstellungskreise zurückreicht; vielleicht daß auch die Figur des Poimandres irgendwie in diese Geschichte einzustellen ist.“ Kirsch veröffentlicht (RQS

Somit sind der Hirte und die Beschreibung desselben bei Hermas ohne Beiziehung des griechischen Heidentums erklärt, und es bleibt nur noch die Frage, ob die Verwandlungsszene im Hermas völlig sinnlos sei. Ein Blick auf die früheren Visionen im Buche des Hermas gibt die Erklärung. Zweimal schon hat sein Engel ihm in Gestalt eines schönen Jünglings Offenbarungen gebracht[1]. Jetzt zeigt sich ihm derselbe Engel als Hirte, um sich als sein besonderer Schützer zu erweisen. In dieser Gestalt aber kennt Hermas ihn nicht und fragt ihn, wer er sei. Nun verwandelt sich der Hirte in die dem Hermas wohlvertraute Jünglingsgestalt, und sofort weiß Hermas, mit wem er es zu tun hat: Der Hirte, sein besonderer Schutzengel („jener, dem ich anvertraut war") und Verkünder der Buße für die sündige Gemeinde („der Bußengel"), ist identisch mit dem Jüngling, der ihm schon zweimal erschienen war.

Was hier unerklärt, gezwungen und sinnlos sein soll, ist nicht einzusehen. Ganz anders aber steht es im Poimandres.

Im Poimandres, das hat Dibelius mit Recht betont, handelt es sich gar nicht um einen eigentlichen Hirten. „Ein Übergroßer", „eine Theophanie", nennt sich „Poimandres". Hätte Dibelius die gleichzeitig mit Reitzensteins Buch erschienene Studie von Granger „Poemander" zur Hand gehabt, so hätte er darauf hinweisen können, daß es nicht einmal sicher ist, ob Poimandres überhaupt „Männer-

1909, 246 ff) eine kleine Hirtenstatuette aus dem Museo archeologico in Florenz, Saal XIII, Vetrina XXXII, Inventarnummer 2255. Sie befindet sich dort in einer Reihe mit andern Bronzegegenständen heidnisch-römischen und etruskischen Charakters. Kirsch hält sie für christlich und findet das außer allem Zweifel. Einen Beweis gibt er nicht, und da die Einreihung des Figürchens in Florenz wohl seinerzeit auf Grund gemeinsamer Herkunft mit andern derartigen Gegenständen geschah, so hat das Heidentum das Prae vor Kirschs Hypothese. Hirtenszenen auf Sarkophagen der Heiden sind häufig, mythologische Hirten gab es in hellenistischer Zeit eine ganze Anzahl (vgl. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte II, München 1906, 1531, 4; 1532, 1; 1554, 6). Hermes oder Silenen wurden als κριόφοροι, Widdertragende, abgebildet ganz wie später der gute Hirt; vgl. Collignon, Sculptures grècques I, Fig. 102, Gazette archéologique 1878, tav. VI, Mus. etrusc. tav. LXV, Fig. 1 und 2. Ausonia, Rivista della società Romana di archeologia e storia dell' arte III (1908/09) Fig. 34—36, S. 181 ff. Ein ägyptisches heidnisches Götterbildchen aus Wachs mit Hirtentasche und Stecken schildert auch ein Zauberpapyrus (Wessely, DWA 1888, 104 Z. 2373 ff). Man versteckt das Bildchen an einem Ort, dem es Glück bringen soll. Vgl. Reitzenstein, P 31 A. 3.

[1] Vis. II 4, S. 149, 22 f: Ἀπεκαλύφθη δέ μοι, ἀδελφοί, κοιμωμένῳ ὑπὸ νεανίσκου εὐειδεστάτου λέγοντός μοι. Vis. III 10, 7, S. 159, 9: ἐνήστευσα οὖν μίαν ἡμέραν, καὶ αὐτῇ τῇ νυκτί μοι ὤφθη νεανίσκος καὶ λέγει μοι . . .

hirt" bedeuten soll. Granger hat das Wort vom koptischen Pemenetre hergeleitet, weil er die Schrift für ägyptisches, also ursprünglich koptisch geschriebenes Erzeugnis ansieht. Er übersetzt demgemäß: The witness, „Der Zeuge", und findet damit eine tatsächlich viel entsprechendere Erklärung des Namens. Denn von einer Hirtenfürsorge ist in dem phantastischen kosmologischen Stücke weniger zu spüren als von einem Offenbaren, Zeugnisgeben für die mysteriösen Wahrheiten über Gott und Welt. Indes Grangers Ansicht mag bestreitbar sein. Sie steht und fällt mit seiner These von der urkoptischen Abfassung des Poimandres und anderer Schriften, wie Pistis Sophia und Jeû, die er alle derselben Schule zuweist, während C. Schmidt sie für urgriechisch erklärt[1].

Aber auch abgesehen von der Bedeutung des Wortes Poimandres, sind die beiden Stellen so sehr verschieden und insbesondere Hermas so individuell begreiflich, daß es unmöglich ist, ihn von Poimandres abhängen zu lassen. Ja Dibelius wagt sogar, Reitzensteins Argument umzukehren und zu sagen: „Was ist die Verwandlung des Poimandres anders als eine ‚sinnlose Maskerade', d. h. ein Motiv, ‚das früher einmal eine Bedeutung gehabt hat, in der vorliegenden Gestalt des Ganzen aber zwecklos und unklar ist? Der Erkennung dient sie nicht. Der ‚Prophet' glaubt von Anfang an, was die Erscheinung ihm sagt. Und wenn es auch an sich ‚selbstverständlich ist, daß der Nus, der ja das Licht ist, seine ‚kosmische Erscheinungsform wieder annimmt', so bleibt doch die Bedeutung dieses Aktes um so mehr dunkel, als ja der Prophet die folgende Offenbarung nicht eigentlich im Licht-Nus sieht, sondern der Poimandres-Nus sich von diesem Licht wieder differenziert und mit ihm in derselben Weise redet wie zuvor."[2]

Das ist ganz richtig bemerkt. Die Schwierigkeiten bei Poimandres sind größer als bei Hermas; wenn also von Abhängigkeit die Rede sein müßte, so käme eher Poimandres als der Abhängige in Betracht. Aber vielleicht hat Lietzmann recht, der beide einer früheren heidnischen Quelle entsprungen sein läßt, so wenig mir

[1] Granger, The Poemander, JThSt V, London 1904, 400 401: I am surprised at the confidence with which Smith declares the Pistis Sophia and other Gnostic works to be translation from Greek original. Schmidt aber sagt (SBA 1908, 1053): „Lateinische Übersetzungen aus dem Koptischen gibt es ebensowenig wie Originalschriften in koptischer Sprache, abgesehen von den Werken des Schenute." Wer von den beiden recht hat, weiß ich nicht. Granger führt Gründe für seine Thesen an, Schmidt stellt Bick gegenüber obiges einfach als unwidersprechliche Lehre hin.

[2] ZKG 1905, 175 f.

persönlich das einleuchten möchte[1]. Situationen, wie zu Eingang des Poimandres und der entsprechenden Hermasvision, werden in jener Zeit überall in apokalyptischer Literatur gefunden. So erinnert der Anfang der Esra-Apokalypse mit dem auf dem Ruhebett liegenden Esra und dem ihm von Gott gesandten Engel sicher auch an die Einleitung der fünften Hermasvision. Und bei dem Verhältnis, das der Hermashirte zu dem jüdischen Apokalyptiker hat, dürfte die Beiziehung einer heidnischen Urquelle überflüssig erscheinen[2]. Der Hermashirte hat seine Rätsel, aber sie werden „im Lande der Katakomben mit ihren Hirtenbildern" (Dibelius) doch nicht als unlösbar betrachtet werden müssen. „Die Verwandtschaft zwischen beiden (Hermas und Poimandres) ist religionsgeschichtlich, nicht literargeschichtlich zu erklären"[3] und vor allem steht das eine fest, daß eine Abhängigkeit des Hirten vom Urpoimandres bis jetzt unbewiesen ist.

So fällt also das eine Argument für die frühere Datierung des Poimandres dahin. Wegen des Hermasbuches haben wir kein Recht, das ältere Poimandresbuch in die Zeit vor 150 zu legen. Es bleibt das andere Argument, welches sich auf das Vorkommen der Anthroposlehre in Ägypten stützt.

Darauf will Reitzenstein keinen Wert legen, daß der bei Zosimos und Jamblich genannte Bitys mit dem von Plinius erwähnten Bitys von Dirrachium identisch sein könnte. Er möchte ein so wichtiges Datum wie das des Eindringens der Anthroposlehre in Ägypten nicht auf eine Mutmaßung stützen. Aber daß Bitys, der die Anthroposlehre bei Chaldäern, Persern und Hebräern gefunden hat, schon im zweiten Jahrhundert ein sagenhafter alter Theolog war, geht aus dem

---

[1] Bousset (Gött. Gel. Anz. 1905, 694) hält es für möglich, daß Hermas auf heidnischer Quelle fuße, während Lietzmann (ThLZ 1905, 202) ganz bestimmt sagt: Sicher ist, daß der Anfang des Poimandres wie Hermas Vis V voneinander unabhängig sind und auf eine gemeinsame, also vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandene Quelle weisen. Daß dies eine Offenbarungsschrift war, ist gleichfalls klar, nicht aber, daß es gerade eine ältere Fassung des Poimandrestraktates sein muß." Krüger (ThJ 1904 I 320) lehnt die Abhängigkeit des Hermas von Poimandres ebenfalls ab.

[2] Die Esra-Apokalypse I, GCS, ed. Violet, Leipzig 1910 (XLIX und 2 ff). Violet will für die Erwähnung Arkadiens im Herm. Sim. IX 1, 4, welche Reitzenstein ebenfalls als Beweis für die Abhängigkeit des Hermas von Poimandres in Anspruch nimmt, einen Zusammenhang mit Ardat, Esra Vis. IV, 1, 1, annehmen.

[3] Dibelius 174 und 177.

schon erwähnten Zaubertext hervor, in welchem er als Pitys vorkommt. Was ist demgegenüber zu sagen? Einfach dies, daß auch hier eine Mutmaßung, nämlich die Identifizierung des Bitys und Pitys, zur Grundlage für ein wichtiges Datum genommen wird. Und wenn selbst die von Bitys gekannte Lehre vom Anthropos im ersten Jahrhundert in Ägypten vorkommt, so ist das noch kein Beweis dafür, daß das Poimandresbuch, welches diese Lehre in völlig fragmentarischem Zustand enthält, auch aus dem ersten Jahrhundert stammt. Ähnlich schwach steht es mit dem Hinweis auf Philo. Auch durch ihn findet Reitzenstein das Vorkommen der Anthroposlehre im Ägypten des ersten Jahrhunderts bezeugt, weil Philo vom himmlischen Menschen redet[1]. Was ist aber denn bei Philo der himmlische Anthropos? — Antwort: einfach das ideelle Vorbild des irdischen, wie alle Dinge nach Philo im Logos ihr ideelles Vorbild haben. Das ist doch etwas ganz anderes als der Anthropos der Naassenerpredigt, der Stammvater der Menschen. Wenn aber Reitzenstein darauf hinweist, daß Philo die Annahme verschiedener Eltern der verschiedenen Völker durch die Lehre von einem einzigen Stammvater abweist, so braucht doch hierfür bei einem Kommentator des uralten Berichtes der Genesis des Moses nicht nach heidnischem Einfluß gesucht zu werden.

Es bleibt nach allem die Einführung der Anthroposlehre in Ägypten und zudem noch speziell in die hermetischen Gemeinden Ägyptens während des ersten Jahrhunderts eine unbewiesene Annahme. Damit bleibt aber auch Reitzensteins Datierung der Gründung einer eigenen Gemeinde mit dem Poimandresglauben in die Zeit Christi eine unbewiesene Hypothese.

Wie steht es nun aber überhaupt mit dieser „Gemeinde“ und ihrer Lehre? Reitzenstein findet den uns vorliegenden Text des Poimandres von einem neuplatonischen Pantheisten interpoliert, nach dessen Ausscheidung uns der reine Poimandresprophet übrigbleiben soll. Die treffliche Kritik von Dibelius zeigt, daß auch das Übrigbleibende nicht einheitlich ist. Hauptsächlich sind es zweierlei Schichten, die sich voneinander abheben: Eine, welche den Nus-Poimandres als höchstes Wesen nennt, und eine, welche den Nus einem als höchstes Wesen gedachten Gotte unterordnet. Dazu kommt, daß der erklärende Text der Offenbarungsreden sich nicht mit dem Inhalt der Vision deckt. Das ist ja schon Reitzenstein

[1] P 102—110, 159. Das von Reitzenstein (S. 111) angezogene Argument von der Tonlampe und der Gemme nennt Lietzmann (S. 203) mit Recht „durchaus nicht beweiskräftig“.

aufgefallen, und darum hat er einiges als Interpolation gestrichen. Aber auch im übriggebliebenen gereinigten Text hebt Bousset etwas sehr Wichtiges heraus: Wenn im § 5 die Scheidung der Elemente durch den hagios Logos schon vor sich gegangen ist und im § 9 erst der Nus Demiurgos entsteht und ans Werk geht, so sind das zwei Auffassungen, welche durch das „Zurückspringen" des Logos aus Wasser und Erde und die nachfolgende „Homousie" von Nus Demiurgos und Logos nur künstlich ausgeglichen werden. Bousset nennt das mit Recht eine „Verlegenheitsauskunft" des Redaktors[1].

Gerade darauf hat aber Reitzenstein so großes Gewicht gelegt und daraus die Verwandtschaft des Poimandres mit der memphitischen Ptahlehre hergeleitet. Nun prüfe der Leser selbst, ob die oben dargelegte Kosmogonie, in welcher Nus und Logos bei der Weltschöpfung in so enger, aber eben höchst wahrscheinlich nur künstlicher Verbindung miteinander und mit dem Ur-Nus bleiben, wirklich als Sprößling der folgenden ägyptischen Theologie erscheint. Ich gebe die von Breasted zuerst gelesene Inschrift nach Reitzensteins Redaktion[2]:

§ 1. (Zwei Götter scil. Horus und Thot) sind, der eine als Herz, der andere als Zunge, Abbild des Atum. Sehr groß ist Ptah, wenn er . . . Ihre Ka sind also in diesem Herzen und in dieser Zunge. Als Horus in ihm (Atum) als Ptah entstand, und als Thot in ihm als Ptah entstand, wurde die Macht von Herz und Zunge durch ⟨ihn⟩. ⟨Es ist Atum⟩, der sein Wesen (?) hervorbringt aus jedem Leibe und jedem Munde aller Götter. Alle Menschen, alles Vieh, alle Reptilien leben, indem (er) irgend etwas, das er will, denkt und ausspricht.

§ 2. Sein Götterkreis ist vor ihm; er ist Zähne, Lippen, Gefäß, Hände. Atum (ist in seinem?) Götterkreis. Atum ist in seinen Gefäßen, in seinen Fingern, während der Götterkreis Zähne und Lippen in diesem Munde ist, der den Namen jedes Dinges ausgesprochen hat, und aus dem Schu und Tefnowet hervorgingen. Damals bildete der Götterkreis das Sehen des Auges, das Hören der Ohren, das Riechen der Nase, damit sie aufsteigen lassen den Wunsch des Herzens. Denn dieses ist es, welches jede Vorstellung hervorbringt. Die Zunge aber ist es, welche wiederholt, was das Herze wünscht.

§ 3. Er (Ptah) gibt Entstehen allen Göttern, Atum und seinem Götterkreis, da jedes Gotteswort entsteht durch den Wunsch des Herzens und den Befehl der Zunge. Er macht die Ka . . ., er

[1] Dibelius 178—183. Bousset 697.

[2] P 62—65. Die Veröffentlichung Breasteds (ZÄSpr 1901, 39 ff).

macht alle Nahrung und alle Opfergaben mit diesem Wort; er macht, was geliebt und was gehaßt wird. Er gibt Leben dem Frommen, Tod dem Frevler. Er macht jedes Bauwerk und jedes Handwerk, das Schaffen der Arme, das Gehen der Füße. Das Bewegen aller Glieder vollzieht sich nach seinem Befehl, wegen des Wunsches des Herzens, welcher von der Zunge kommt und die Gesamtheit aller Dinge tut. So entsteht die Lehre: Atum hat die Götter zu Ptah-Tatenen werden lassen, sobald die Götter entstanden sind. Alle Dinge gingen von ihm hervor, sowohl Opfer und Nahrung als Götteropfer und alle schönen Dinge.

§ 4. Er ist Thot, der weise, dessen Kraft größer ist als die der andern Götter. Er (Thot) vereinigte sich mit Ptah, nachdem er alle Dinge und alle Gottesworte hervorgebracht hatte, damals als er die Götter gebildet hatte, die Städte gemacht hatte, die Gaue besiedelt hatte, die Götter in ihre Heiligtümer gestellt hatte. Als er ihre Opfer festgesetzt hatte, ihre Heiligtümer gegründet und Statuen ihrer Leiber gemacht hatte zu ihrer Zufriedenheit.

§ 5. Wenn die Götter in ihr Leben eintreten, so ist er in jedem Holz, in jedem Edelstein, in jedem Kupfer, alle Dinge gedeihen in seinem Gefolge, wenn sie dort werden. Ihm opfern alle Götter und ihre Ka, indem sie sich vereinigen und verbinden als Herr der beiden Länder.

Der Sinn der Inschrift ist, daß Ptah mit allen Göttern identisch ist, daß er wirkt, indem er zuerst denkt in seinem Herzen und dann spricht mit der Zunge, die beide selber wieder als ihm pantheistisch gleiche Götter gefaßt sind.

Im Poimandres aber haben wir zuerst die Finsternis, aus welcher die Boē ertönt; dann ein Wirken Gottes durch das Wort, den hagios Logos, des Urgottes Sohn, durch welchen sich die Elemente ordnen, in deren unterer Mischung, Wasser und Erde, der Logos stecken bleibt; dann ein weiteres Wirken durch den inzwischen nachgeborenen Verstand, den Demiurgos-Nus, welcher als Herr der beiden oberen Elemente, Feuer und Luft, die sieben Sphärengeister schafft, die nun das Schicksal, die Heimarmenē hervorbringen; und endlich haben wir hier ein künstliches Zusammenfügen von Logos und Nus zu neuer Tätigkeit, in dem der Logos aus den niederen Elementen zu den höheren hinaufsteigt und sich mit dem Demiurgos-Nus vereinigt. — Das sind zwei „Theologien", die nichts miteinander zu tun haben[1].

[1] Wessely (in der Wochenschrift für klassische Philologie 1904, 562) billigt gerade hier Reitzensteins Ansicht. Zielinski (IX 27—29) verwirft sie völlig.

So fällt die Bedeutung der von Reitzenstein über Gebühr geschätzten Inschrift Breasteds, fällt das spezifisch Ägyptische der Poimandres'schen Gotteslehre, fällt die ohnehin schon durch die von Dibelius und Bousset aufgezeigten Unebenheiten erschütterte Einheitlichkeit des von Reitzenstein rekonstruierten Textes und somit der gemeinsame Glaube einer „Gemeinde".

Dibelius nimmt dieser letzteren noch die Hauptstütze, die „Predigt", weg. Gewiß, gegen Schluß der Schrift kommt eine Predigt des Propheten an die Leute, die Andeutung einer Gemeindegründung und die Mitteilung, daß die Leute am Abend wieder heimgehen. In dieser ganzen Predigt kommt aber vom Nus nichts mehr vor. Sie redet nur noch ganz allgemein von „Gott". Ein weiterer Schluß aber, der noch anhängt, redet wieder vom Nus, greift auf die Situation des Anfangs zurück und läßt den Propheten dem Nus danken, daß ihm der Schlaf zur Offenbarung geworden, er vom Nus den Logos der Authentia empfangen habe und daß er nun, gottdurchhaucht, zum Kreis der Aletheia, der Wahrheit, eingegangen sei. Dibelius bemerkt mit Recht, daß dieser zweite Schluß zur Nus-Poimandres-Schicht passe, die Predigt aber nur zur Schicht mit dem ganz allgemein gehaltenen Gottesglauben[1]. Damit fällt aber die ganze These von der Gründung einer „Poimandresgemeinde" auch zusammen[2].

Übersehen wir noch einmal alles, so zeigt sich, daß Reitzenstein seine Behauptungen nur zu stützen vermag, indem er das uns vorliegende Corpus emendiert, Interpolationen und oberflächliche Redaktionen annimmt, einen Grundtext herausschält, aus welchem wiederum einige Grundanschauungen herausgearbeitet werden, und mit sehr gewagten Vergleichungen die Quellen dieser Grundanschauungen aus altorientalischen, altägyptischen und griechischen Überlieferungen herleitet, um so endlich die ihm verwandt erscheinenden christlichen Texte auf ihren wahren Grund zurückzuführen. Eine Nachprüfung des letzteren aber ergibt, daß dieser Grund in altbiblischen und urchristlichen Anschauungen viel einfacher zu finden ist.

Positiv hat die Kritik folgendes zu Reitzensteins Poimandresstudien hinzuzufügen: In der Stufenleiter der höheren Hermetik, soweit sie uns noch erkennbar ist, nimmt der Poimandres mit der ihm

[1] Dibelius 181.

[2] Cumont bemerkt: „Man findet meines Wissens, wenigstens in der lateinischen Welt, keine Spur von einer hermetischen Sekte mit einem Klerus und Kult" (Cumont-Gehrich 270).

zugrunde liegenden Lehre die letzte Stelle ein, er repräsentiert die jüngste Form hermetischer Spekulationen. Das hat Zielinski zu großer Wahrscheinlichkeit erhoben[1]. Aber noch ein zweites ist zu bemerken: Der Poimandres mit seinen ans Jüdische und Christliche anstreifenden Einlagen hat christliche Verwandte.

Dibelius hat bereits auf die Verwandtschaft hingewiesen, die zwischen der Theologie des gnostischen Briefes an Flora und dem Poimandres besteht[2].

Die Gottheit des Poimandres (einschließlich seiner „Interpolationen") weist dieselben Abstufungen auf wie die der valentinianischen Gnosis: Allvater Gott, Demiurgos-Nus, Logos und den himmlischen Anthropos. Die valentinianische Gnosis gibt in ihrer abendländischen Fassung jedem dieser Äonen eine weibliche Syzygie zur Seite: die Ennoia, Aletheia, Zoē und die Ekklesia. Wenigstens die Zoē begegnet auch im Poimandres als Bindeglied der Einheit von Nus und Logos, und das Reich der Aletheia wird zum Schluß erwähnt[3].

Die Weltschöpfung des „Demiurgen" beginnt hier wie dort mit der Erschaffung der sieben Planetengeister, welche die Heimarmenē, das Schicksal, bewirken. Aber der große Unterschied besteht, daß der Demiurg im Poimandres ein jüngerer Nus ist und mit der Physis nichts zu tun hat, während er im valentinianischen System Sohn der Achamoth ist, die der Physis entspricht; das geordnetere System

---

[1] Zielinskis Resultat in Form eines Schemas IX 56. Merkwürdig ist, daß Zielinski an Reitzensteins Datierung des Poimandres nichts auszusetzen findet. Die Abhängigkeit des Hermas ist ihm sicher (VIII 323), ja „eine glänzende Entdeckung".

[2] Dibelius 184. Die Frömmigkeit besteht bei Poimandres wie bei Ptolemäus in geistiger Verehrung des Vaters, dessen Gottesname so naiv gebraucht wird, als gebe es keine Differenzierung in der Gottheit. Und doch ist hier wie dort das eigentlich Große und Erlösende erst die Erkenntnis der Gottheit in ihren Abstufungen, die Erkenntnis der Weltentstehung und des Zieles der Seele. Vgl. Brief an die Flora ed. Harnack, SBA 1902, πατὴρ τῶν ὅλων als absolutes Licht V 8, S. 518 und 541, und Poimandres § 21, S. 334, 17 ff: ἐκ φωτὸς καὶ ζωῆς σύνεστιν ὁ πατὴρ τῶν ὅλων, ἐξ οὗ γέγονεν ὁ Ἄνθρωπος . . . Φῶς καὶ ζωή ἐστιν ὁ θεὸς καὶ πατήρ, ἐξ οὗ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος· ἐὰν οὖν μάθῃς ἑαυτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ [πιστεύσας] ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις etc.

[3] P 329, 18 ff, § 6: τὸ ἐν σοὶ βλέπον καὶ ἀκοῦον λόγος κυρίου, ὁ δὲ νοῦς πατὴρ θεός· οὐ γὰρ διίστανται ἀπ' ἀλλήλων· ἕνωσις γὰρ τούτων ἐστὶν ἡ ζωή. Schluß des Poimandres: Θεόπνους γενόμενος ἐπὶ τὸν κύκλον τῆς Ἀληθείας ἦλθον. Über die valentinianische Gnosis vgl. Preuschen, Valentinus Gnostiker, RE³ XX, Leipzig 1908, 395—417.

liegt also in der valentinianischen Gnosis[1]. Auch das Zurückspringen des Logos aus den unteren beiden Elementen in die oberen, wodurch der Poimandresredaktor seine doppelte kosmogonische Darstellung vereinheitlichen und die Homousie des Nus und Logos motivieren will, hat eine mythische Parallele bei den Valentinianern. Denn dort wird die gestaltlose, aus dem Pleroma ausgeworfene Achamoth von dem Logos-Christus gestaltet, nachher aber von dem ins Pleroma zurückkehrenden Logos wieder verlassen, und nun bricht sie auf, das entschwundene Licht wieder zu suchen[2].

Im Poimandres tritt jetzt der Allvater, der Ur-Nus, wieder ein, der den Anthropos gebiert und ihm „alle Macht" gibt. Dieser kommt dann zur Physis, die, von ihm empfangend, Menschen gebiert. Im valentinianischen System schickt der zurückgekehrte (Logos-)Christus den „Sotēr", den Heiland, der dem Anthropos des Poimandres entspricht. Auch ihm hat „der Vater alle Macht verliehen und alles unterstellt". Der Sotēr kommt mit seinen Lichtengeln, die Achamoth wird schwanger und erzeugt Früchte nach dem Bilde der den Sotēr begleitenden Lichtengel, wie im Poimandres die Physis dem Anthropos die ihm ähnlichen Menschen gebiert[3].

Der Achamoth erstes Werk ist die Gestaltung ihres Sohnes, des Demiurgen, der nun, wie schon gesagt, darangeht, die sieben Planetenhimmel zu bilden und die Welt und die Menschen[4].

Im valentinianischen System liegt also wenigstens ein geordnetes System: Zuerst das Pleroma mit den Äonen, dann die aus dem Pleroma ausgeworfene Achamoth. Hierauf, durch den vom Pleroma kommenden Logos-Christus begonnen, die Gestaltung der Achamoth, durch den Sohn und seine Lichtengel die Schwängerung der Achamoth, dadurch die Entstehung des Demiurgen und durch ihn endlich die Welt mit ihren Elementen und Menschen.

Im Poimandres aber beginnt sofort vom Urvater gesandt der Logos die Finsternis in Elemente zu scheiden. Dann kommt ein zweiter Gottessohn, der Nus-Demiurgos, und schafft die sieben Pla-

[1] Irenäus I 5, 1—2. Migne P. graec. VII 491—495, ed. Harvey I 19 S. 43 f.

[2] Irenäus I 4, 1. P. graec. VII 408 A. Harvey I 1, 7, S. 32. Der Ausdruck ὁμοούσιος ist in der ptolemäisch-valentinianischen Schule nachgewiesen durch den Brief an Flora V 9, S. 518 und 541 (φύσιν ἔχει τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν, vgl. Harnacks Bemerkung dazu S. 526 f). Ferner durch Irenäus I 5 4 (PG VII 500 B). Harvey I 1, 10 S. 49.

[3] Irenäus I 4, 5. P. graec. VII 485—488. Harvey I 1, 8 S. 37 ff.

[4] Irenäus I 5, 2—5. P. graec. VII 493—502. Harvey I 1, 9 S. 43 ff.

netengeister, dann werden Logos und Demiurgos-Nus wieder zu einem Wesen, ohne daß aber der Logos ins Pleroma zurückkehrte. Er geht vielmehr ins Reich der Planeten ein, wo er eigentlich gar nicht hingehört; hierauf tritt, aber nicht vom Logos gesandt, der dem Sotēr entsprechende Anthropos auf; nun schwängert er die Physis, und es entstehen die Menschen.

Wo die größere Ursprünglichkeit herrscht, dürfte nun kaum mehr fraglich sein, zumal wenn die beiderseitige Erlösungslehre mit in Betracht gezogen wird. Dibelius charakterisiert die beiden Parallelen richtig, wenn er sagt: „Im Poimandres haben wir eine Lehre darüber, wie die Welt wurde; der Versuch, daraus eine Erklärung zu machen, weshalb sie so wurde (§ 20 f), bleibt in den Ansätzen stecken; zur praktischen Frömmigkeit hat die Lehre keine Beziehung. Valentin entwirft uns ein großartiges Drama, das sich nicht allein nach Ursachen, sondern auch, und vor allem, nach Zwecken abspielt, indem sich Grund und Ziel der Erlösungssehnsucht enthüllt, in der die Gemeinde sich zusammenfindet.“ Bezüglich der Äonenreihen bemerkt Dibelius, daß sie bei Poimandres „willkürlich und regellos“, bei Valentin „planvoll und sinnvoll“ geordnet erscheinen[1]. Zuerst der schweigende Urgrund, Bythos, der Urgrund und Sige, das Schweigen. Dann deren erstes Erzeugnis, das reine Denken, der Nus, dem als Merkmal die Wahrheit, Aletheia, sich gesellt. Das Denken äußert sich als Wort, Logos, und gewinnt darin Leben, Zoē. Das Wort aber gestaltet die Idee des Menschen, Anthropos, der seine Bestimmung verwirklicht in der Gemeinde, der Ekklesia.

Man braucht die fast schwärmerische Freude Harnacks an Valentin und seiner Gemeinde nicht zu teilen[2], um trotzdem anerkennen zu können, daß die valentinianischen Grundlehren, von der späteren Überwucherung gereinigt, neben dem von Reitzenstein herausgeschälten Poimandresbuche das einheitlichere und religiös wie philosophisch bedeutsamere darstellen. Die valentinianische Gnosis versteht sich durch die Verquickung platonischer Ideenlehre und ägyptischer wie christlicher Theologie. Der Poimandres stellt demgegenüber ein viel

---

[1] Dibelius 186 f.

[2] Harnack (SBA 1902, 535 f) spricht nicht nur mit Wärme von diesen Kreisen, sondern läßt sogar durchblicken, daß die Mehrzahl der heutigen Christen bei jenen erleuchteten und frommen Menschen erst die wahre Geistesfreiheit noch zu lernen hätten. Jedenfalls hat Harnack recht gehabt mit der Mahnung, die Gnostiker nicht nur durch die Darstellungen der sie verspottenden Häresiomachen kennen lernen zu wollen.

weiter fortgeschrittenes Gedankengemisch dar. Ob es deshalb jünger ist als die valentinianische Gnosis, läßt sich nicht ohne weiteres sagen. Immerhin ist das Ganze religiöse Degeneration. Zielinski sucht dasselbe als eine Vermengung „peripatetischer" und „pantheistischer" Hermetik mit „platonisierenden" Einlagen zu analysieren[1], ein Versuch, bei dessen näherer Ausführung ebenfalls der minderwertige Charakter der ganzen Sammlung, wie sie vorliegt, deutlich wird. Als Fundgrube für Erkenntnisse auf Grund von Rückschlüssen schätzt Zielinski allerdings das Korpus so sehr wie Reitzenstein. Doch zurück zum Texte.

Vorab muß zum Verständnis der Eingangsvision des Poimandres das Buch Pistis Sophia beigezogen werden, das Reitzenstein, wenn auch noch nicht in Schmidts exakter Ausgabe, so doch in Amélineaus französischer Übersetzung zur Verfügung stehen konnte[2]. Die ganze Pistis Sophia stellt sich ebenfalls als gesprächsförmig abgefaßte Offenbarungsschrift dar. Im ersten Kapitel begegnen von Begriffen oder Vorstellungen, die im Poimandres wenigstens ähnlich vorkommen, „die Archonten und ihre Gewalten", die Sterne, der große Lichtschatz, die sieben „Stimmen"[3]. Besonders ähnlich aber sind die Verwandlungsszenen hier wie dort. Der Heiland ist nach der Auferstehung mit den Jüngern auf dem Ölberg. Plötzlich kommt hinter der Sonne die große Lichtkraft hervor, senkt sich auf Jesus herab, so daß die Jünger, ganz geblendet, ihn nicht mehr zu sehen vermögen, dann fährt der so in Licht gehüllte Jesus in den Himmel, Himmel und Erde beginnen zu zittern, Jesus kommt wieder und erzählt den erstaunt fragenden Jüngern, daß er sein Lichtkleid wieder angezogen habe, welches er beim Herabsteigen vom Himmel im vierundzwanzigsten Mysterium zurückgelassen hatte[4]. Damals war er in Gestalt des Gabriel, des Engels der Äonen, bei seiner Niederfahrt zur Welt in die Mitte der Archonten der Äonen gekommen, die ihn somit nicht erkennen konnten, hatte dann hinabgeblickt auf die Welt

[1] Zielinski VIII 329 ff.

[2] Amélineau, Pistis Sophia, ouvrage gnostique traduit du copte, Paris 1895. Verwandtschaft des Poimandres mit Pistis Sophia deutet Granger (JThS 1907, 635) an: „Herr Reitzenstein overlooks several important documents; he omit the Coptic Gnostics, the writers of Pistis Sophia and the Books of Jeû." Ganz hat Reitzenstein die Pistis Sophia doch nicht übersehen. Er erwähnt sie (S. 24 A. 4) nach Harnack, TU VII 91.

[3] GCS. Koptisch-gnostische Schriften I, Leipzig 1905, ed. C. Schmidt, Die Pistis Sophia c. 1, S. 1—2.

[4] Ebd. c. 2—7, S. 3—7.

— man vergleiche den auf die Physis hinabschauenden Anthropos im Poimandres — und dabei Elisabeth erblickt. In sie hatte er dann eine Kraft gesät und so Johannes ausgerüstet. Dann hatte er wieder hinabgeblickt und Maria erschaut und mit ihr gesprochen in der Gestalt des Gabriel und in sie hineingestoßen die erste Kraft, den Körper, den er in der Höhe getragen, und die zweite Kraft, die von von dem großen Sabaoth kam. Dann hatte er mit zwölf aus dem Lichtschatz genommenen Kräften die Archonten getäuscht und die Apostel daraus entstehen lassen, die nun keine Archontenseelen in sich haben[1]. Als er nun vor den Augen der Seinen wieder hinaufgefahren war, trug er sein Lichtkleid, in welchem alle Namen der Archonten und der Sphära und Heimarmenē geschrieben standen[2]. Die Kenntnis des Namens aber gibt nach altägyptischer Mythologie Macht über den, dessen Namen man kennt[3], und so nahm der lichtumhüllte Jesus denen allen, deren Namen er trug, ein Drittel ihrer Kraft. Darum können böse Zauberer nicht mehr wie früher den Menschen schaden, außer wenn sie beim 13. Äon Kraft leihen, dem Jesus nichts genommen hat. Ähnlich ist die Kraft der Heimarmenē und der Sphära gebrochen. Dies alles tat Jesus: „zur Errettung aller Seelen". „Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ich ihre Bahn nicht gewendet hätte, so würde eine Menge Seelen vernichtet worden sein."[4]

Das Herabsteigen Jesu, die Errettung von der Heimarmenē, der Macht der Gestirne, die Gewalt über göttliche Wesen durch Kenntnis ihres Namens, das alles sind Dinge, welche Reitzenstein im Poimandres und in der späteren Zauberliteratur zahlreich nachweist. Hier in Pistis Sophia haben wir sie in christlicher Färbung zusammengefaßt.

---

[1] Ebd. c. 7—8, S. 7—9; c. 8, S. 8, 27 ff: „Ich sprach mit ihr in Gestalt (κατὰ τύπον) des Gabriel und stieß in sie hinein die erste Kraft."

[2] Ebd. c. 9, S. 10, 1 ff; c. 16, S. 16, 2. Die Archonten sagen in den einzelnen Örtern: „Wie hat der Herr des Alls uns alle durchwandert, ohne daß wir es wußten" c. 11, S. 12, 40 f; c. 12, S. 13, 7 f; c. 13, S. 13, 37 f.

[3] Die Geheimhaltung des Gottesnamens, die Macht, welche mit der Kenntnis desselben verbunden ist, das Bemühen der Zauberer, ihn aus der Brust des Gottes herüberzugewinnen in die eigene Brust, schildert anschaulich die Sage von Râ und Isis. Pleyte und Rossi, Pap. de Turin 31 77 131—138, ZÄSpr 1883, 27 ff; Erman, Ägypten 359 ff; Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter 29—32. Material aus Zaubertexten gibt Reitzenstein, Poimandres 17 A. 6.

[4] Die Pistis Sophia c. 15—21, S. 15, 17—19. Die Wegnahme der Kraft und Erklärungen über Zaubergewalt, Wahrsager- und horoskopische Sternengewalten, ebd. c. 22—23, S. 19, 22—20, 17 die Erlösungslehre.

Das Milieu beider Schriften ist also das nämliche. Nun aber, welche trägt einen klareren, in sich begreiflicheren Charakter?

Die Verwandlungsszene auf dem Ölberg ist uns verständlich. Sie ist einfach eine Erzählung der Himmelfahrt Jesu mit Beimischung der aus der Verklärungsgeschichte entlehnten Farben. Es hat also seinen guten Sinn, daß Jesus plötzlich so von Licht umhüllt wird, daß er nicht mehr sichtbar ist, und daß er dann in blendendem Licht gegen Himmel fährt. Da aber der Gnosis entsprechend erst nach der Himmelfahrt die Erlösung vollendet sein und die volle Entwicklung gebracht werden soll, so ist ebenfalls verständlich, daß Jesus wiederkehrt und nun sein ganzes Vorleben im Himmel und auf Erden, sowie die zuletzt vollbrachten Taten bei der Fahrt durch die Himmelssphären auseinandersetzt. Ob nicht diese auf evangelischer Grundlage begreifliche Verklärung und nachfolgende Erklärung vorbildlich war für die rätselhafte Lichtverwandlungsszene im Poimandres mit ihrer nachfolgenden Kommentierung? Dann rückte dieser aber weit hinab ins dritte Jahrhundert und würde zu einem nach dem Muster altheidnischer und altgnostischer Offenbarungsschriften abgefaßten, aus heidnischem und christlichem Material ungeschickt kombinierten Erzeugnis des spätheidnischen Synkretismus.

Auch das gnostische Buch Jeû hat mit Einzelvorstellungen des Poimandres verwandte Züge. Vorab ist die Emanationslehre bedeutsam. Im Buche Jeû emaniert ein göttliches Wesen immer, indem der Vater in diesem Wesen etwas aufstrahlen läßt, eine Idee, einen Gedanken, ein Mysterium, eine Kraft, worauf das göttliche Wesen eine Stimme von sich gibt, diese Stimme ist seine Emanation[1]. Vielleicht fällt von hier einiges Licht auf den rätselhaften § 4 im Poimandres, welchen Reitzenstein durch ein Wort geändert hat. Es heißt nämlich dort, die feuchte Physis habe einen „Ruf" ausgesandt wie eine „Stimme" des Lichtes. Reitzenstein verbessert hier Stimme des Feuers, weil die Boē, der Ruf, deutlich dem aus dem Lichte kommenden heiligen Logos des folgenden Paragraphen entgegengesetzt sei[2]. Wenn aber die überlieferte Lesart richtig ist, so haben wir vielleicht hier einen schwachen Nachhall der Emana-

[1] Jeû, ed. Karl Schmidt a. a. O. c. 5, S. 262, 1 ff; c. 6, S. 263, 4 und 9, 264, 7; c. 9 ff, S. 266 ff.

[2] P I § 4 (Reitzenstein 329: Εἶτα βοὴ ἐξ αὐτῆς (scil. der φύσις) ἀσύναρθρος ἐξεπέμπετο ὡς εἰκάσαι φωνὴ φωτός (Reitzenstein verbessert πυρός). § 5: Ἐκ δὲ φωτός (In der Handschrift Raum für sechs Buchstaben) λόγος ἅγιος ἐπέβη τῇ φύσει, καὶ πῦρ ἄκρατον ἐξεπήγησεν ἐκ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἄνω εἰς ὕψος.

tionsvorstellung im Buche Jeû: die Physis emaniert eine Stimme, welche einer Stimme des Lichtes ähnlich ist, weil der Urvater, das Licht, sie durch seinen Logos dazu bewegt. Es entspräche das der Lehre, daß der Vater, welcher Lichtnatur hat, den Jeû bewegt, indem er eine Idee in ihm aufstrahlen läßt, bis der Jeû seine Stimme emaniert.

Indes halte ich selber den Versuch, hieraus etwas Sicheres für Poimandres zu gewinnen, für aussichtslos; eine Andeutung aber war nötig zur Illustrierung der zahllosen Möglichkeiten und Zufälligkeiten, die im Gedankengemisch des späteren Synkretismus am Zustandekommen des Poimandres konnten mitgewirkt haben.

Die vorhin erwähnte Niederfahrt Jesu in Gestalt des Gabriel gibt Anlaß, hier auch einiges über Reitzensteins Kombinationen bezüglich des von ihm veröffentlichten Avemariatextes zu sagen. Ich kann mich darüber kurz fassen, da mein Freund, Dr Dölger, in seiner umfassenden Studie ΙΧΘΥΣ im Supplementheft der diesjährigen Römischen Quartalschrift ausführlich darauf zu sprechen kommen wird. Dem Einblick in sein Manuskript verdanke ich großenteils die Hinweise auf das folgende Material.

Wir haben früher gesehen, daß Reitzenstein der Ansicht ist, nach der ältesten Überlieferung sei Jesus durch den Mund eines göttlichen Wesens in die heilige Jungfrau hineingesprochen worden. Das Sprechen des göttlichen Wesens habe das andere göttliche Wesen hervorgebracht, wie in der ägyptischen Theologie ein Gott immer aus dem Munde des andern Gottes hervorgehe. Reitzenstein meinte, dieser ursprüngliche Bericht über die Empfängnis und Geburt Christi sei dann von den Synoptikern Matthäus und Lukas in die Verkündigungs- und Geburtsgeschichte umgewandelt worden, wie sie jetzt vorliegt, das vierte Evangelium aber habe in großartig spekulierender Weise auf den Urbericht zurückgegriffen und die Logostheologie geschaffen. Daneben sei dann eine Unterströmung von Empfängnis- und Geburtsgeschichten hergegangen, in welchen der alte Bericht sich in seiner Naivität erhalten habe, so daß nach diesen Fassungen der Tradition der Erzengel Gabriel durch sein Wort den Heiland in der Jungfrau Schoß erzeugt habe. Insbesondere findet Reitzenstein Spuren dieser Überlieferung in der schon im vierten Jahrhundert vorkommenden Erzählung von der aktiven Empfängnis Mariens durchs Ohr. Die Untersuchung muß aber auf viel breiterer Grundlage geführt werden.

Eine ganze Anzahl Gemmen des christlichen Altertums bringt in auffallender Weise das Christusmonogramm oder das Christusbild

oder das Wort ΙΧΘΥΣ in nahen Zusammenhang mit den Engelnamen Raphael, Renel, Uriel, Michael, Gabriel, Azeel oder auch nur mit Gabriel. Außerdem kommt als Hausinschrift sehr oft ΧΜΓ vor, was nach Nestles und Lietzmanns bloßer Vermutung Dölger jetzt mit reichstem Material als Christus, Michael, Gabriel nachweist[1]. Das weist darauf hin, daß Vorstellungen wenigstens verwandter Art wie die eben erwähnte nicht nur vereinzelt vorkamen. Zudem haben wir aus Pistis Sophia die Erzählung vom Herabsteigen Christi in Gestalt des Gabriel zum Ausgangspunkt dieser ganzen Untersuchung gemacht. Es sei noch einmal daran erinnert, daß Jesus hier erzählt, er habe in Gestalt des Gabriel mit Maria gesprochen und in sie hineingestoßen die erste Kraft, den Körper, den er in die Höhe getragen[2]. Wir haben auch außer der Pistis Sophia noch das Zeugnis einer koptischen „Epistel der Apostel“[3] und die wichtige Notiz einer Predigt des Pseudo-Athanasius am Verkündigungsfest. Die letztgenannte bezeichnet als Gotteslästerung die Meinung derjenigen, welche sagen, daß „die Stimme des Erzengels selber die Hypostase des göttlichen Logos gewesen sei“[4], und findet den lukanischen Bericht über das Weggehen des Engels (Lk 1, 38 f) wichtig zur Widerlegung der Irrlehre, „daß der Engel selbst Wohnung genommen in der Jungfrau und Fleisch wurde“ oder „daß das Wort (λόγος) desselben durch die tönende Aussprache die Fleischwerdung bewirkt hätte“[5].

Dazu kommt dann noch die vorhin gestreifte, im vierten Jahrhundert auftauchende und bald allgemein werdende Vorstellung, daß Maria durch das Ohr empfangen habe[6].

---

[1] Dölger ΙΧΘΥΣ II. Teil, Abschnitt: ΙΧΘΥΣ als Phylakterion unter Engelnamen und die dadurch gewonnene Erklärung des Kryptogramms ΧΜΓ, Supplementheft zur RQS 1910.

[2] Oben S. 150 A. 1.

[3] C. Schmidt, SBA 1895, 710 und 1908, 1047. Aus Schmidts vorläufigen Angaben bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904, 30 f, unter dem Titel: Teil eines koptisch erhaltenen Evangelienberichtes aus Akhmin.

[4] Athanasius, Migne, P. graec. XXVIII 928 A, sermo in annuntiatione Deiparae c. 7: ὅτι αὐτὴ ἡ φωνὴ τοῦ ἀρχαγγέλου ἦν ἡ ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου.

[5] c. 8 S. 928 D. Σημαίνεται γὰρ τοῦτο ὁ εὐαγγελιστής, ὅτι ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτῆς ὁ ἄγγελος, ἵνα μὴ καταλείψῃ ἀφορμὴν τοῖς θέλουσι λέγειν, ὅτι αὐτὸς ὁ ἄγγελος ἐνοικήσας ἐν τῇ Παρθένῳ ἐσαρκώθη, οὔτε ὅτι ὁ λόγος αὐτοῦ κατὰ προφορὰν ἀπήχεως ἐνήργησε τὴν ἐνανθρώπωσιν.

[6] Ephräm, Lobrede auf die Menschwerdung, übersetzt von P. Zingerle, BKV, Kempten 1873, Ausgewählte Schriften Ephräms des Syrers II 52 56. Isaak von Antiochien, Gedicht über den Glauben gegen Nestorius und Eutyches, übersetzt von Bickell, BKV, Kempten 1872, Ausgewählte Gedichte

Das ist aber auch alles. Vor Pistis Sophia haben wir keine Zeugnisse für diese Lehre. Wenn nämlich C. Schmidt die „Epistel der Apostel“ ihrem Ursprung nach ins zweite Jahrhundert verlegt, so beweist die von Bick neu aufgefundene, von Hauler kritisch edierte lateinische Übersetzung derselben, daß gerade die Logos-Gabrielgleichung in ihr nicht ursprünglich ist. Gegen Schmidts Ansicht, der koptische Text gebe das griechische Original getreuer, der allerdings ältere lateinische nur auszugsweise und purgiert, hat Hauler mit philologischen Gründen gezeigt, daß vielmehr der Kopte eine den Satzbau und Rhythmus der Sprache störende Erweiterung darstellt[1].

Das andere Material, auf welches Reitzenstein sich beruft, aber hat die erwähnte Vorstellung nicht zur Grundlage. Dem ganz glatt laufenden Text von Sibyllinen VIII 456—473 zwingt er erst durch eine gegen die besten Handschriften aufgestellte Redaktion den von ihm gewünschten Sinn auf[2]. Die Stelle aus dem Protoevangelium Jakobi Kap. 11 aber, auf welche Reitzenstein verweist, sowie die Stelle aus dem von Jakoby edierten Papyrus von Gizeh (aus dem vierten Jahrhundert) haben mit dieser Vorstellung nichts zu tun,

---

syrischer Kirchenväter 138; Pseudo-Felix II an Petrus Fullo, BKV, Kempten, Papstbriefe VI 305; Joh. Damascenus, De fide orthodoxa IV 14. Vgl. schon Plutarch, De Iside et Osiri 74. Τὴν μὲν γὰρ γαλῆν (Wiesel) ἔτι πολλοὶ νομίζουσι καὶ λέγουσι κατὰ τὸ οὖς ὀχευομένην τῷ δὲ στόματι τίκτουσαν, εἰκασμα τῆς τοῦ λόγου γενέσεως εἶναι. Reitzenstein (P 43) verweist auf den Physiologus, vgl. Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889, Nr 21, S. 253 f. Gerade hier aber zeigt sich, daß der Physiologus des zweiten Jahrhunderts davon nichts weiß. Nach ihm empfängt das Wiesel durch den Mund und gebiert durchs Ohr, also gerade umgekehrt wie bei Plutarch, und es ist ein Gleichnis derer, die „in der Kirche das himmlische und pneumatische Brot empfangen“, aber nachher sich von den Leuten wieder „den Logos des Herrn aus den Ohren“ entreißen lassen, worauf sie werden wie die taubohrige Aspisschlange. „Darum also iß kein Wiesel noch etwas ihm Ähnliches.“

[1] Hauler, Wiener Studien 1908, 308—340.

[2] Oracula Sibyllina ed. Geffcken, GCS 171, Vers 459: Πρῶτα μὲν οὖν Γαβριὴλ σθεναρὸν δέμας ἁγνὸν ἐδείχθη. — 460: δεύτερα καὶ κούρην ἀρχάγγελος ἔννεπε φωνῇ (nach andern Handschriften ἐνεπεφώνει). — 461: Δέξαι ἀχράντοισι θεὸν σοῖς, παρθένε, κόλποις etc. Reitzenstein möchte statt ἀρχάγγελος αὐτάγγελος, statt φωνῇ φωνὴ lesen. Geffcken selber übersetzt bei Hennecke (Neutestamentliche Apokryphen 336, 22 ff) den obigen Text: „zuerst nun zeigte Gabriel seine gewaltige heilige Gestalt, dann redete der Erzengel die Jungfrau mit dem Worte an: Nimm Gott in deinen makellosen Schoß auf, Jungfrau!“ Warum der dritte Vers Interpolation sein soll, ist nur Reitzenstein auf Grund seiner These, sonst aber wohl niemand ersichtlich.

ebensowenig wie der Ave-Maria-Text Reitzensteins selber[1]. Dölger wird recht haben, wenn er die Entstehung des späten gnostischen Theologumenons auf die Exegese und Theologie der im zweiten Jahrhundert vielverbreiteten gnostischen Sekte der Markosier zurückführt und, durch Verweise auf Justin, Clemens Alexandrinus und Tertullian, die Theorie der „Engelwerdung" Christi auf den Septuagintatext von Is 9, 6 in Verbindung mit philonischer oder, je nachdem, gnostischer Theologie gründet. Das Wort Is 9, 6: καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, die Bezeichnung des Erlösers als „Engel des großen Rates", wurde der Anlaß zu der eigenartigen Lehre. Die Ausführung des Beweises im einzelnen möge man bei Dölger nachlesen[2].

Die ganze These Reitzensteins über den vorlukanischen Bericht von der Menschwerdung des Logos ist ein typisches Beispiel, wie grundlos von philologischer Seite manche späte Texte zur Rekonstruierung vorsynoptischer Anschauungen verwendet werden. Reitzenstein ist damit auf denselben Irrweg geraten wie Dieterich und andere[3]. Die Nachprüfung der Quellen zeigt die Willkürlichkeit der Konstruktion.

Das Resultat unserer ganzen kritischen Umschau ist die Erkenntnis, daß Reitzensteins Untersuchungen sehr viel neues Licht

---

[1] Protoevangelium Jacobi ed. Tischendorff c. 11 S. 21: καὶ ἰδοὺ φωνὴ λέγουσα· χαῖρε κεχαριτομένη trägt ganz und gar den Glauben der Großkirche vor, abgesehen von der legendenhaften Ausschmückung und Verlegung der Szene an die Quelle. Vgl. auch Hennecke 58. Der Text von Jacoby (Ein neues Evangelienfragment, Straßburg 1900, 33) lautet: „Ich rufe dich an, Gott der Himmel und Gott der Erde und Gott der [durch dein Blut] Heiligen, die Fülle der Welt, der der Welt gekommen ist durch Gabriel in den Leib der Maria, der Jungfrau, der geboren ist in Bethlehem etc." Auch hier muß die erwähnte Gleichung Gabriel = Logos erst hineingelegt werden, sie liegt ohne weiteres noch nicht drin. Den Ave-Maria-Text Reitzensteins siehe ZRF 115 ff. Es fehlt in dem an Lukas anschließenden Bericht das συλλήμψῃ ἐν γαστρί. Darauf baut Reitzenstein seine Schlüsse. Siehe oben S. 124 f.

[2] Markos interpretiert Lk 1, 35 dahin, daß bei der Erzeugung Jesu durch die Emanationen der Äonen Λόγος Ζωὴ Ἄνθρωπος und Ἐκκλησία, Gabriel die Stelle des Logos vertreten habe. Irenäus I 15, 3, Migne, P. graec. VII 629 B, ed. Harvey I 8, 14, I 149 s. Tertullian (De carne Christi 14, Migne, P. Lat. II 78) sagt: Sed angelum aiunt gestavit Christus. — . . . Dictus est quidem „magni consilii angelus" (Is 9, 6) id est nuntius, officii, non naturae vocabulo . . Non ideo tamen sic angelus intelligendo ut aliqui Gabriel aut Michael. Hier liegt die Lösung.

[3] Siehe S. 72 A. 3.

verbreiten über die religiöse Logosvorstellung außerhalb des Christentums der Kirche, über die Bedeutung der ägyptischen Theologumena für den spätheidnischen wie gnostischen Synkretismus, über die Geschichte der Hermesliteratur und ihres größeren Verwandten, der ägyptischen Offenbarungsliteratur, über eine Fülle von Detailfragen, an denen die Religionsgeschichte und insbesondere die Dogmengeschichte vorübergegangen ist. Aber den Beweis hat er nicht erbracht, daß sein Poimandres einen ägyptisch-griechischen Synkretismus des ersten Jahrhunderts widerspiegle, daß die hermetischen Schriften, die uns erhalten sind, höher als ins dritte Jahrhundert hinaufgehen, daß in den späten Papyruszeugnissen der Zauber- und Gebetsliteratur uns die vorsynoptische Theologie entgegenschimmert. Was Reitzenstein gewollt hat, das hat er erreicht: er hat anregen und zum Nachprüfen herausfordern wollen. Wenn die Nachprüfung ihm nicht überall recht gibt, so hat er das ja selbst als voraussichtlich mit in Rechnung gezogen.

III.

Poimandres und Johannes.

Eigentlich könnte mit dem Gesagten dieser dritte Abschnitt als erledigt gelten. Trotzdem soll er zur Beleuchtung der Reitzensteinschen Anschauung und ihrer Gründe für oder wider hier ausgeführt sein, zumal da die seitherige Kritik nirgends eingehend hierzu Stellung genommen hat, weder auf protestantischer noch auf katholischer Seite.

Der pantheistische Zug des Logions von Behnesa, des ophitischen Eva-Evangeliums und des Martyriums Petri wird von Reitzenstein in Verbindung gebracht mit ägyptischen und hermetischen Formeln, die somit das gemeinsame Wurzelland dieser Apokryphen erkennen lassen[1].

---

[1] Logion von Behnesa, Reitzenstein, P 239: Ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με, σχίσον τὸ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμι. Hennecke 10: Wecke den Stein, und du wirst mich finden, spalte den Stein, und ich bin dort. Evangelium der Eva (Hennecke 42): . . . und hörte eine Art Donnergetön und ging näher, um zu hören, da sprach (er?) zu mir und sagte: Ich bin du, und du bist ich, und wo du auch bist, da bin ich, und bin in allen gesät . . . Martyrium Petri (Hennecke 422, 3): . . . Christi . . . der da ist das ausgebreitete Wort, das einzige und alleinige, über das der Geist sagt: Denn was ist Christus anderes als das Wort, der Schall (ἦχος) Gottes. 432, 21 f: Du bist das All, und das All ist in dir, und du bist das Sein, und es gibt nichts anderes, was ist, außer du allein. Dazu vgl. Poimandres V (VI): Πρὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν Τάτ § 9 (ed. Parthey, Hermetis Trismegisti Poemander, Berlin 1854, 46, 8 ff): Οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐν

„Aber steht dann nicht auch das große Evangelienwort πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν mit dieser Formelsprache in irgend einem Zusammenhang? Nach meiner Auffassung allerdings, und es wäre feige, wenn ich die Konsequenzen für das Johannesevangelium nicht wenigstens andeuten wollte. Nicht nur durch den Prolog, für den ich dies früher zu erweisen versucht habe (Zwei relig.-geschichtl. Fragen 71 ff), auch durch das ganze Evangelium geht die eigentümliche Formelsprache dieser Mystik, ja sie bestimmt bis zu einem gewissen Grade die Wahl der wenigen Themata, die immer wieder behandelt werden und die den Verfasser aufs tiefste beschäftigen. Sie drängt sich dem, der die Hermesgebete und die Hermesliteratur ein wenig kennt, so mächtig auf, daß ich, statt lange Aufzählungen für diese Behauptung zu geben, eher vor einer Überschätzung der Tatsache warnen möchte." Reitzenstein findet die Formeln bei Johannes, im Gegensatz zu den erwähnten Apokryphen, immer so individuell gebraucht, daß er an der einzelnen Stelle immer wieder zweifeln möchte, „wenn nicht eben die Fülle der Übereinstimmungen uns zwänge, einen wirklichen Zusammenhang anzunehmen".

Als „ein Beispiel für viele" greift Reitzenstein die Worte Jesu Jo 10, 11 ff heraus, wo er sich als guten Hirten bezeichnet und dann, diese Bezeichnung wiederholend, hinzufügt: „Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne, und ich gebe mein Leben für die Schafe" (Jo 10, 14 f). Am Platze und individuell findet Reitzenstein die Worte auch hier. Trotzdem denkt er an das Zaubergebet des Astrampsychos, worin es heißt: „Ich kenne dich, Hermes, wer du bist und welches deine Stadt ist. Ich kenne auch deine ausländischen Namen und deinen wahren Namen, der eingeschrieben ist in der heiligen Säule im Verborgenen in Hermopolis, woher du stammst. Ich kenne dich, Hermes, und du mich, ich bin du, und du bist ich."[1] Ganz durchdrungen von diesen Formeln findet Reitzenstein die Abschiedsreden Jesu mit ihren Sätzen über das Einssein und Ineinandersein von Vater und

---

παντὶ κόσμῳ, ὃ οὐκ ἐστιν αὐτὸς· ἔστιν αὐτὸς καὶ τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα. Ägyptisch ist im Evangelium und Petrusmartyrium die Bezeichnung des Logos als Schall und Stimme, im Prostonheautouhuion Tat die Formel τὰ ὄντα καὶ τὰ μὴ ὄντα. Reitzenstein, P 244. Zu den folgenden Zitaten aus Reitzenstein vgl. P 244 f.

[1] Wessely, Neue griechische Zauberpapyri, Denkschriften der KAW, Wien 1893, 55, Nr CXXII. Daß dieses Zaubergebet jüdischen Einflüssen unterstand, zeigt Kol. 2 Zeile 61 f σαβαωθ ἀδωναιε. Dasselbe Kol. 3 Zeile 97 und 103.

Sohn und Sohn und Jünger, obwohl gerade diese Redewendungen „so eigenartig mit der im Grunde doch neuen ἀγάπη θεοῦ verschmolzen, so der Situation angepaßt" sind, „daß jeder Leser Bedenken tragen wird, den Blick überhaupt auf die hermetischen Schriften und Gebete zu lenken". Und doch, Reitzenstein sieht sich gezwungen, hinzusehen.

Was ist denn hier das tertium comparationis? Es ist der kurze markante Ausdruck einer gegenseitigen genauen Bekanntschaft und einer innigen wechselseitigen Zusammengehörigkeit von Gott und dem mit dem Gott Redenden. Der große sachliche Unterschied aber liegt darin, daß es sich bei den hermetischen Formeln um eine zauberkräftige Kenntnis eines geheimen Götternamens sowie um den naivsten Pantheismus handelt, während im Johannesevangelium eine einzigartig hohe Gotteserkenntnis und ein einzigartiges Bewußtsein, von Gott gekannt und geliebt und mit ihm in engster Weise verbunden zu sein, sich ausspricht. So bleibt als wirkliches tertium comparationis nur das Formelle, die Einkleidung des verschiedenen Inhalts, nämlich: die kurze Satzform und die antithetische Redeweise.

Um den sachlichen Unterschied indes in seiner ganzen Größe zu erkennen, werfe man einen Blick auf die hebräische Psalmenliteratur und die Propheten!

Gott kennen und von ihm gekannt werden, das war das Frömmigkeitsideal des Juden, war sein Vertrauen und sein sittlicher Halt. „Ich habe erkannt, daß du mein Gott bist" (Ps 55 [56], 10). „Ich habe erkannt, daß der Herr groß ist und über alle Götter unser Gott" (Ps 134 [135], 5) betet der Israelit, und durch den Propheten sagt der Herr zu ihm: „Keinen Gott außer mir sollst du kennen, wie auch kein Helfer ist außer mir" (Os 13, 4). „Weil er auf mich gehofft", verheißt er durch den Psalmisten, „will ich ihn retten, ich will ihn schirmen, denn er hat erkannt meinen Namen" (Ps 90 [91], 14). Und im Tone des Vorwurfs schilt er bei Isaias: „Es kennt der Ochs seinen Eigentümer und der Esel die Krippe seines Herrn. Israel aber kennt mich nicht" (Is 1, 3). Auch bei Jeremias wiederholt er diese Klage: „Die Führer meines Volkes kennen mich nicht" (Jr 4, 22). „Sie erkennen mich nicht . . . sie wollen mich nicht kennen" (Jr 9, 3 und 6). „Wer sich rühmen will, rühme sich, daß er mich kenne und wisse, daß ich der Herr bin" (Jr 9, 24). — Nun, Jesus wollte sich rühmen in diesem dem Juden allein zustehenden Sinne. Seine einzigartige Kenntnis Gottes, das ist's ja, was ihn über alle Propheten und Heiligen hinaushob, das ist's, was er den Juden vorhielt, als sie seiner Rede widerstanden: „Von dem ihr sagt, daß

er euer Gott ist — ihr kennt ihn nicht, ich aber kenne ihn. Und wenn ich sagte, ich kenne ihn nicht, so wäre ich ein Lügner wie ihr" (Jo 8, 54 f).

Aber auch das Gekanntwerden von Gott gehörte, wie schon bemerkt, zu der innersten Herzensfrömmigkeit des Juden. „Herr, du erforschest mich und kennest mich, du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen, du kennst meine Gedanken von ferne; mein Gehen und Ruhen erforschest du, und alle meine Wege sahest du vor, denn es ist kein Wort auf meiner Zunge, — siehe, Herr, du weißt alles" (Ps 138 [139], 1 f). „Prüfe mich, Herr, und erkenne mein Herz, erforsche mich und erkenne meine Wege" (Ps 138 [139], 23). „Wenn mein Geist in mir verzagt, du kennst meine Wege" (Ps 141 [142], 4). Und umgekehrt spricht Gott zu seinem Volke: „Nur euch (πλὴν ὑμᾶς) kannte ich aus allen Geschlechtern der Erde" (Am 3, 2). — Nun, Jesus zeigte sich dem Volke als der Vertrauteste Gottes, als sein einzigartiger Sohn. Lag es nicht im jüdischen Sprachgebrauch, daß er hervorhob, gekannt zu sein vom Vater?

Aber selbst die Antithese, Gott kennt den Menschen und der Mensch ihn, findet sich so im Alten Testament. Als Verheißung seiner Gnadenzeit läßt Gott dem Volke durch Osee sagen: „Ich will zum Nicht-mein-Volk (τῷ οὐ λαῷ μου) sagen: „Du bist mein Volk", worauf es selbst sagt: „Du bist mein Gott" (Os 2, 24 al 23). Zu seinem „Gesalbten" sagt er: „Ich rufe dich mit meinem Namen und warte dein: Du aber erkanntest mich nicht, daß ich der Herr Gott bin . . ., ich stärke dich, und du kanntest mich nicht" (Is 45, 4 f). „Ich kenne Ephraim, und Israel ist mir nicht verborgen . . ., aber den Herrn erkennen sie nicht" (Os 5, 3). Job betet: „Wer gibt mir, daß ich ihn erkenne" und fügt hinzu: „Er kennt meine Wege und prüft mich" (Jb 23, 3 und 10).

Um das Vorgelegte recht anschaulich zu machen, gebe ich die bezeichnendsten der in Frage stehenden Wendungen hier nochmals in Reihen nebeneinander:

AT (vorchristlich) Psalm 138 (139), 1 f.	Johannes (um 90—100).	Zaubertext des Astrampsychos (jüdisch beeinflußtes hellenistisches Gebet).
Herr, du erforschest mich und kennst mich, du kennst mein Sitzen und mein Aufstehen, du kennst meine Gedanken von ferne	8, 54 f: Von dem ihr sagt, daß er euer Gott ist, — ihr kennt ihn nicht, ich aber kenne ihn. Und wenn ich sagte, ich kenne	Ich kenne dich, Hermes, wer du bist, und welches deine Stadt ist. Ich kenne auch deine ausländischen Namen und

AT (vorchristlich) Psalm 138 (139), 1 f.	Johannes (um 90—100).	Zaubertext des Astrampsychos.
. . . es ist kein Wort auf meiner Zunge, Herr, du weißt alles, Osee 5, 3: Ich kenne Ephraim, und Israel ist mir nicht verborgen . . . aber sie kennen den Herrn nicht. Jb 23, 3 und 10: Wer gibt mir, daß ich ihn erkenne? — Er kennt meine Wege und prüft mich. Jr 9, 24. Wer sich rühmen will, rühme sich, daß er mich kenne.	ihn nicht, so wäre ich ein Lügner wie ihr. 10, 11 ff: Ich kenne die Meinen, und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne.	deinen wahren Namen, der eingeschrieben ist in der heiligen Säule in Hermopolis im Verborgenen, woher du stammst. Ich kenne dich, Hermes, und du mich, ich bin du, und du bist ich.

Stellt man Jesu Worte in diesen Zusammenhang, so sieht man, in welche Reihe sie gehören. Mit den hermetischen Formeln haben sie nichts zu tun. Diese sind übrigens schon in ihrem Ursprung, im ägyptischen Vorbild, das, was sie später sind: Zauberformeln voll niedrigster Gottesvorstellung. Das Märchen von der Zauberin Isis, die den Sonnengott Râ von der Schlange beißen läßt, bis er kraftlos wird, und die ihm dann das Geheimnis seines „Namens" entlockt, um künftighin damit zaubern zu können, das liegt dieser hermetischen Mystik um Jahrhunderte voraus, beweist also, daß in dieser nicht eine Verbildung ursprünglich höherer Gottesvorstellung vorliegt, sondern die alte niedrige Auffassung vom Gott, dessen sich der Zauberer bemächtigt, wenn er seinen Namen kennt. Wie himmelhoch steht daneben die jüdische Gebetsweise![1] Und wenn es sich nun darum handelt, für die Jesusworte bei Johannes die sprachlichen Parallelen zu finden, so liegen sicher die erhabenen jüdischen Gebete näher als das Zaubergemurmel der Ägypter.

Was aber die Aussprüche Jesu über seine Einheit mit dem Vater angeht, so haben sie mit dem plumpen ägyptischen Pantheismus gar nichts zu tun, da Jesus deutlich seinen Vater von der Welt scheidet und sich selbst von denen, die mit ihm den Vaternamen auf

[1] Über das Isismärchen siehe oben S. 150 A. 3. Über die Konstanz dieser niedrigen Gottesvorstellung in Ägypten vgl. Cumont 114 ff (Gehrich 112 f).

ihn anwenden dürfen. Nur für sich gebraucht er die Identifizierungsformeln, weil er eben damit sein tiefstes persönlichstes Geheimnis andeutet.

Übrigens möge mir eine Bemerkung hier zwischenhinein gestattet werden. Reitzenstein möge nicht glauben, daß von katholischer Seite eine objektive Würdigung dieses Problems überhaupt nicht möglich sei, weil dem Katholiken die Übernatürlichkeit der Lehre und Worte Jesu durch den Glauben feststeht. Es handelt sich hier zunächst nur um die Sprache des Johannesevangeliums, die Reitzenstein mit der hellenistischen Mystik verwandt erscheint. Nun aber anerkennen auch katholische Exegeten, z. B. Knabenbauer[1], daß die Sprache der Jesureden im Johannesevangelium dieselbe ist wie die des Apostels im ersten Johannesbriefe und daß somit offensichtlich die Reden Jesu dem Gedanken nach getreu und unverfälscht, aber der Ausdrucksweise nach redigiert überliefert sind. Somit ist unser Glaubensleben der Frage gegenüber uninteressiert, in welche Sprache der Evangelist Jesu Worte gekleidet hat. Der Verdacht der Voreingenommenbraucht also bei Erörterung des sprachlichen Problems nicht auf uns zu ruhen[2].

Doch nun zurück zu Poimandres und Johannes.

In einem Leidener Papyrus findet Reitzenstein das Zaubergebet an Hermes: „Ich rufe dich um Hilfe an, der du der Größte von allen bist, alles geschaffen hast usw. . . . denn du hast der Sonne ihre Herrlichkeit (δόξαν) gegeben und alle ihre Kraft.“[3] Der Text stammt aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts n. Chr. Dazu bemerkt

---

[1] Vgl. den Wortlaut oben S. 106 A. 1.

[2] Wenn allerdings Reitzenstein weitergehend bemerkt, daß „Wort und Formel ihren eigenen Zwang üben, der sich im Fortschritt der Zeit und in der allmählichen Ausgestaltung der Lehre verstärkt“ (S. 247), so rückt er die Untersuchung schon mehr in ein Gebiet, wo der katholische Theologe das Interesse seines Glaubens mitempfindet. Da aber selbst dieser Grundsatz Reitzensteins an sich dem katholischen Begriff von der Lehrentwicklung nicht widerspricht, wofern er richtig aufgefaßt wird, so muß er auch hier uns die Möglichkeit einer rein wissenschaftlichen Betrachtungsweise einräumen. Vgl. die Worte Sandas oben S. 76 A. 1.

[3] Leemanns, Papyri graeci Lugd. II 87, 18 ff, nicht 24, wie Reitzenstein zitiert. Der Papyrus wird von Leemanns (S. 78) seinem Inhalt nach auf ± 200 n. Christus datiert, seiner Schrift nach ist er noch jünger. Die Überschrift kennzeichnet ihn als VIII. Buch Mosis. Auch sonst kommt der Mosesname darin vor, außerdem Jao, archangele etc. und anderes. Leemanns zweifelt nicht daran, daß er gnostisch-christliche Einflüsse zeigt (S. 78 f).

Reitzenstein[1]: „Das Wort δόξα gewinnt in dieser Literatur eine eigentümliche Verwendung, ebenso δοξάζω. Der Prophet, dem Gott ein Wunder zu tun gewährt, wird dadurch von Gott ‚verherrlicht'. Vergleiche das Gebet bei Kennyon[2]: κυρία Ἶσις . . . δόξασόν με ὡς ἐδόξασο τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ σου Ὥρου. Das stimmt zu dem Sprachgebrauch des Johannesevangeliums."

Das stimmt allerdings; nur ist zu bemerken, daß das Gebet bei Kennyon gegen zweihundert Jahre jünger ist als das Johannesevangelium. Wo aber ist das Vorbild für die „eigentümliche" Bedeutung von δόξα? Es liegt wieder im griechischen Text des Alten Testaments und findet sich deshalb auch vor Johannes im Neuen Testament.

Am schlagendsten ist sicher die Stelle 1 Rg 2, 30: „Wer immer mich verherrlicht, den will auch ich verherrlichen, τὸν δὲ δοξάζοντά με δοξάσω." Ist es nicht wie ein auf diese Verheißung sich gründender Rechtsanspruch, den Christus mit den Worten erhebt: „Ich habe dich verherrlicht auf der Erde ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς . . . Nun verherrliche auch du mich, Vater καὶ νῦν δόξασόν με σὺ πάτερ" (Jo 17, 4 und 5)? Der Jude betet: „Ich will deinen Namen verherrlichen in Ewigkeit" Δοξάσω τὸ ὄνομά σου εἰς τὸν αἰῶνα (Ps 85 [86], 12), und Gott spricht zu dem Frommen: „In der Trübsal will ich ihn herausreißen und ihn verherrlichen" καὶ ἐξελοῦμαι καὶ δοξάσω αὐτόν (Ps 90 [91], 15). Auch die jüngere Schicht des Alten Testaments hat diese Vorstellung. Gerade was Reitzenstein sagt: „Der Prophet, dem Gott ein Wunder zu tun gewährt, wird dadurch von Gott verherrlicht", das trifft zu, wenn der Siracide von Moses sagt: „Er hat ihn wie die Heiligen verherrlicht ὡμοίωσεν αὐτὸν δόξῃ ἁγίων, ihn groß gemacht zum Schrecken seiner Feinde und ließ auf sein Wort die ungeheuern Plagen aufhören, er verherrlichte ihn vor den Königen ἐδόξασεν αὐτὸν κατὰ πρόσωπον βασιλέων, gab ihm Befehle an sein Volk und zeigte ihm seine Herrlichkeit" (Sir 45, 2 f). Die Stellen ließen sich aus dem Alten Testament und Neuen Testament vermehren (vgl. Ps 14, 4; Röm 8, 30; Röm 2, 10; Ps 8, 6; Hebr 2, 7 usw.); indes genügt wohl das Vorgebrachte, um die Wurzel der Redeweise im Johannesevangelium aufzuzeigen. Die Papyrusblätter aber, von denen wir ausgegangen, stammen nach den Angaben ihrer Herausgeber Leemanns und Kennyon, wie schon bemerkt, aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. Warum weigert Reitzenstein strikte jeder Ver-

[1] P 22 A. 5.

[2] Kennyon, Greec. pap. I 100 503 ff. Von Kennyon ins dritte Jahrhundert datiert.

mutung den Eintritt, daß diese Zaubergebete, die so viel Jüdisches, die ebenso, wenngleich nur vereinzelt, Christliches enthalten, auch in der Sprechweise von dem um jene Zeit schon weit verbreiteten, in Ägypten durch die Gnosis bereits zum Mysteriendienst gewordenen Christentum gelernt haben?

Ein weiteres Beispiel[1]. „Sicher erscheinen mir die Einwirkungen (der hermetischen Formelsprache auf das Johannesevangelium) in dem Gespräche Jesu mit der Samariterin und besonders in den beiden parallelen Erzählungen von Nathanael und Nikodemus, deren eine hervorhebt, wie der Νοῦς die Gedanken des Menschen kennt, während die andere ihn als Lehrer der παλιγγενεσία zeigt." Als hermetische Parallelen bringt Reitzenstein den Eingang des Poimandres mit der Hirtenvision und dem sich anknüpfenden Gespräche, sowie einige Stellen aus dem Papyrus Insinger, deren Grundgedanke ist: „Die Zunge, noch ehe sie gefragt ist, ihre Worte kennt Gott."[2]

Die Antwort hierauf ist kurz. Die Allwissenheit Gottes, seine Herzenskenntnis ist dem Juden so geläufig, daß, wenn Christus im Johannesevangelium sich als göttlicher Abkunft erweisen will, seine Andeutungen über seine Allwissenheit nicht von außen her erklärt werden müssen. Ich brauche die oben angeführten Stellen über die Kenntnis Gottes vom Menschen wohl nicht zu vermehren, um das Gesagte zu erhärten. Was aber die Palingenesie angeht, so machen Wagner und Wendland darauf aufmerksam, daß kein heidnischer Mysterientext über Palingenesie aus vorchristlicher Zeit erhalten ist[3]. Und wenn wir vor Christus das Wort in der heidnischen Redeweise hätten, ist nicht das Bild von der Wiedergeburt ein solches, das sich von selbst nahe legt, wenn der Heiland, wie anderswo gezeigt wurde[4], hauptsächlich Bringer eines neuen „Lebens" und eben dadurch Erlöser gewesen ist? Paulus und Petrus haben den Ausdruck bereits gebraucht, um den Erfolg des Erlösungswerkes in einem einzigen Worte auszusprechen (Tit 3, 5; 1 Petr 1, 3 und 1, 23), und das

[1] P 246.

[2] Der Papyrus Insinger, dessen in Betracht kommende Texte bei Reitzenstein (P 246 und 237), wird von Prof. Spiegelberg in Straßburg der Schrift nach ins erste Jahrhundert der Römerherrschaft in Ägypten gesetzt (P 237). Die Stellen handeln von der Allwissenheit Gottes und von der Einwohnung Thots im Menschen: „Thot ist Herz und Zunge des Frommen; siehe, sein Haus ist der Gott." An die Londoner Inschrift (oben S. 143 f) erinnert Reitzenstein ebenfalls.

[3] Siehe S. 71 A. 3.

[4] Oben S. 109—111.

Matthäusevangelium legt ihn Christo in den Mund, wo dieser vom Eintritt ins himmlische Reich spricht (Mt 19, 28). Man kann von diesem Bilde wohl sagen, was Reitzenstein selber über den „Vergleich der Rede und des Lichtes“ sagt: diese Vorstellung ist „zu allgemein menschlich, um aus solchen Beobachtungen bestimmte Schlüsse zu ziehen“ [1].

Auch in der Form, die Johannes zur Schilderung der Lehrtätigkeit Jesu anwendet, findet Reitzenstein mit Wrede [2] „Manier“, und zwar gibt er die Erklärung, die Wrede erst suchte: Die Dialoge, welche durch die „törichten Einwendungen der Nebenpersonen“ gegenüber den an sich klaren Herrenworten entstehen, erklären sich durch die Manier der hermetischen Schriften, wo sie „auf einer eigenartigen Auffassung des Mysteriums der Wiedergeburt“ beruhen. Tat kann Hermes nicht verstehen, bis er durch das Pneuma in seinem Innern Verständnis gewinnt [3]. „In den Genikoi, o Vater, hast du rätselhaft und nicht einleuchtend gesprochen, als du über die Gottheit redetest“, sagt Tat, „und du hast keine Enthüllung gegeben, als du sagtest, keiner könne gerettet werden vor der Wiedergeburt. Als ich aber beim Herabsteigen vom Berge dich inständig bat . . . da versprachst du es mir zu überliefern, ‚wenn (sagtest du) du willens bist, der Welt fremd zu werden‘.“ Im weiteren Verlauf der Unterredung fragt Tat, aus welcher Mutter und welchem Samen die Wiedergeburt erfolge. Hermes antwortet: „O Kind, vernünftige Weisheit liegt im Schweigen, und der Same ist das wahrhaft Gute.“ „Wer ist der Sämann, o Vater, denn ich verstehe das alles nicht?“ „Der Wille Gottes, o Kind.“ „Und welcher Art, o Vater, wird der Geborenwerdende sein? Denn unteilhaft der in mir liegenden Wesenheit wird der Geborenwerdende ein Gott und Gottes Sohn sein.“ „Alles in allem, bestehend aus allen Kräften.“ „Ein Rätselwort sagst du mir, Vater, und nicht wie ein Vater zum Sohn sprichst du.“ „Diese Art, o Kind, wird nicht gelehrt, sondern von Gott, wann er will, in Erinnerung gebracht.“ [4]

Die Anklänge an Johannes, an die Unterredung mit Nikodemus, an die Abschiedsrede und Verheißung des vollen Verständnisses, wenn der Geist es „in Erinnerung bringen wird“ (Jo 14, 26) sind hier unleugbar. Immerhin verliert die Sache an Eindruck, sobald

[1] ZRF 86 A. 3.
[2] Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, 199.
[3] P 246 f.
[4] Text: „Die Prophetenweihe“ § 1, P 339, 1 ff.

wir die Texte nebeneinanderstellen, die hier so enge Verwandtschaft zeigen sollen.

Poimandres No. XIV [1] (339): Ἐν τοῖς Γενικοῖς, ὦ πάτερ, αἰνιγματωδὼς καῖ οὐ τηλαυγῶς ἔφρασας περὶ θειότητος διαλεγόμενος οὐδ' ἀπεκάλυψας φάμενος μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας.

Jo 16, 25: Ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν . . . Jo 16, 29: Ἴδε νῦν παῤῥησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις.

Jo 3, 3: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; vgl. Jo 3, 5: Ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Ἐμοῦ δέ σου ἱκέτου γενομένου ἐπὶ τῆς τοῦ ὄρους καταβάσεως μετὰ τὸ σὲ ἐμοὶ διαλεχθῆναι ποθουμένου ⟨τε⟩ τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν, ὅτι τοῦτον παρὰ πάντα μόνον ἀγνοῶ [[καὶ]] ἔφης, „ὅταν μέλλῃς κόσμου ἀπαλλοτριοῦσθαι“ παραδιδόναι μοι, ἕτοιμος ἐγενόμην καὶ ἀπήνδρισα τὸ ἐν ἐμοὶ φρόνημα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου ἀπάτης. Σὺ δέ μου καὶ τὰ ὑστερήματα ἀναπλήρωσον, οἷς ἔφης μοι παλιγγενεσίας ⟨τρόπον⟩ παραδοῦναι, προθέμενος [[ἐκφωνῆς]] ἣ κρύβδην. Ἀγνοῶ, ὦ τρισμέγιστε, ἐξ οἵας μήτρας ἀνεγεννήθης, σπορᾶς δὲ ποίας.

Lk 14, 33: Πᾶς ἐξ ὑμῶν ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής. Daneben vgl. 1 Jo 2, 15: Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.

[2] Ὦ τέκνον, σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορὰ τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν.

Jo 3, 4: Πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι;

[340] Τίνος σπείραντος . . . Τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ, ὦ τέκνον.

Καὶ ποταπὸς ὁ γεννώμενος, ὦ πάτερ; ἄμοιρος γὰρ τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας [[καὶ τῆς νοητῆς]] ἄλλος ἔσται ὁ γεννώμενος θεοῦ θεὸς παῖς.

Τὸ πὰν ἐν παντὶ, ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς.

Jo 14, 25 26: Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων. Ὁ δὲ παράκλη-

Αἴνιγμά μοι λέγεις, ὦ πάτερ, καὶ οὐχ ὡς πατὴρ υἱῷ διαλέγῃ.

Τοῦτο τὸ γένος, ὦ τέκνον, οὐ διδάσκεται, ἀλλ' ὅταν θέλῃ, ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναμιμνήσκεται.

τος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν.

Die Anklänge bestehen in dem erst rätselhaften, später verständlich werdenden Reden, in der Wertschätzung der Wiedergeburt als des einzigen Mittels der Rettung, in der Lossagung von der Welt als Bedingung für das Verständnis der hohen Lehren, in der Frage des Hörenden nach der Art des Wiedergeborenwerdens und in dem Hinweis darauf, daß volles Verständnis gewisser Lehren erst erreicht werden wird, wenn Gott das Gesagte in Erinnerung bringen wird.

Nun ist uns aber, wie schon vorhin bemerkt, die Lehre von der Wiedergeburt in der christlichen Literatur längst vor Johannes bezeugt (Mt 19, 28; Tit 3, 5) und ist innerlich ganz identisch mit der christlichen Tauflehre, welche ihrerseits wieder eine, durch die jüdischen Reinigungen, die Proselytentaufe und die Johannestaufe vorbereitete, grundlegende Einrichtung des Christentums ist. Die Wiedergeburtslehre des Poimandres aber erscheint als eine pantheistische Ausdeutung des Palingenesiegedankens, wie er im zweiten Jahrhundert im heidnischen Mysterienwesen oft genug bezeugt ist[1]. Wir haben also keinen Grund, wegen dieses Gedankens Johannes zeitlich herabzurücken und Poimandres zeitlich über Johannes hinaufzurücken.

Die Lossagung von der Welt als Bedingung für das Verständnis der Lehre oder des Eintritts ins Reich des Heiles ist ebenfalls vor Johannes durch Lk 14, 33 als Forderung Christi bezeugt und entspricht innerlich vollständig einer Lehre, die, wie das Christentum es tat, den Nachdruck auf das Himmelreich und das Jenseits legte. Weil die Welt meist anders will als Gott, darum ist die Lossagung von ihr Vorbedingung für das Verständnis göttlicher Lehre und für den Eintritt ins Himmelreich (vgl. Mt 19, 27 ff), eine Anschauung, die im Judentum so alt ist als das fünfte Buch Mosis, wo es schon heißt: „Der (scil. Levi) zu seinem Vater und seiner Mutter sprach: ‚Ich kenn euch nicht', und zu seinen Brüdern: ‚Ich weiß um euch nichts' und der nichts wußte um seine Söhne, — sie

[1] Über das spätere Hineintragen dieses Gedankens in alte rohe Mysterienbräuche vgl. Cumont 82 ff (Gehrich 80 ff).

haben bewahrt deine Rede und gehalten deinen Bund" (Dt 33, 9; vgl. auch Ex 32, 27).

Was endlich das Sprechen in Rätseln angeht und das Fragen des Hörenden, so würde ein guter Kenner des spätjüdischen Gelehrtenwesens Reitzenstein sicher genug Proben ähnlicher Art des Unterrichtens beibringen können. Christus hatte es mit Juden zu tun und belehrte sie in der ihnen zukommenden Weise, und wurde von ihnen gefragt, wie Juden zu fragen pflegten. Ich kann hier nur auf einiges wenige verweisen, das schon zur Genüge zeigt, daß Johannes für seine Berichte eine Bekanntschaft mit griechischer dialogischer Literatur, zumal mit hermetischer, nicht nötig hatte, um das Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus in der Form zu erzählen, wie er es tat. Es war Erzählungsstoff über Gespräche jüdischer Gesetzeslehrer genug in Umlauf in Palästina.

Von Rabbi Hillel dem Älteren, der um 30 vor bis 10 nach Christus der angesehenste Lehrer in Jerusalem war, erzählt eine alte, im babylonischen Talmud erhaltene Tradition, daß einst ein Heide zu ihm kam (wie Nikodemus zu Christus), um bei ihm in aller Kürze die jüdische Religion kennen zu lernen (wie Nikodemus die christliche kennen lernen wollte). Hillel sagte ihm das berühmte, schon im Tobiasbuch vorkommende Wort: „Was dir selbst verhaßt ist, tu nicht deinem Nächsten", und er fügte hinzu: „Dies ist das ganze Gesetz; alles übrige ist nur Kommentar dazu" (Traktat Shabbat, Talmud 31a). — Etwas länger ausgesponnen ist der Dialog in der folgenden Anekdote: „Hillel stand eines Tages am Tore von Jerusalem und sah das Volk an sein Tagewerk gehen. ‚Wieviel', fragte er, ‚werdet ihr verdienen im Tag?' Der eine sagte: ‚einen Denar', der zweite: ‚zwei Denare'. ‚Was werdet ihr mit dem Gelde tun?' fragte er. ‚Wir wollen sorgen für des Lebens Notdurft.' Dann sagte er zu ihnen: ‚Wollt ihr nicht lieber kommen und die Thora euch zum Eigentum machen, damit ihr beides besitzet, diese und die andere Welt?'" (Abot de Rabi Natan, recension B XXVI). Auf die Parallele bei Johannes, nämlich auf die Art, wie Jesus sein Gespräch mit der Samariterin anknüpfte an ihr augenblickliches Tun, und sie dann hinüberführte zur Betrachtung religiöser Dinge, brauche ich wohl nur hinzuweisen. — Auch für die Art Jesu, die Lehren, die er zu geben hatte, in rätselvoller Form vorzutragen, das Geheimnis mehr anzudeuten als zu erklären, findet sich in der Hillel-Überlieferung manches Beispiel, so, wenn er an einem Festtag, erfüllt von Gottes Gegenwart, ausrief: „Wenn ich hier bin — so spricht

Gott — dann ist jedermann hier; wenn ich nicht hier bin, ist niemand hier“ (Sukkah, Talmud 53a), oder wenn er ein anderes Mal Gott sagen läßt: „Zu dem Ort meiner Lust bringen mich meine Füße. Wenn du in mein Haus kommst, komme ich in deines, wenn du nicht in meines kommst, komme ich auch nicht in deines.“ (Suk. a. a. O.)[1].

Die Literatur, in welcher uns diese und viele ähnliche Dialoge und Aussprüche erhalten sind, ist als geschriebene Literatur jünger als Johannes, hat aber anerkanntermaßen als Quelle für die Methode jüdischer Religionsgespräche eine zeitlich weit über Johannes hinaufreichende Bedeutung. Was Reitzenstein bei Johannes für Abhängigkeit von dialogischer Literatur nach Art des Poimandres hält, ist vielmehr treue geschichtliche Schilderung von Gesprächen, wie Jesus nach dem Ausweis der jüdischen Überlieferung sie halten mußte, wenn er überhaupt mit Juden nach Judenart reden wollte. Ich bedaure, zu wenig mit Mischna und Talmud bekannt zu sein, um ein Religionsgespräch jüdischer Lehrer anzuführen, welches dem Nikodemusgespräch auch dadurch ähnlich wäre, daß der eine Lehrer den andern fragt, wie das von ihm Gesagte überhaupt möglich sei. Immerhin aber ist es in der Mischna gang und gäbe, daß in der Disputation zweier Lehrer der eine etwas sagt, und der andere dann gewissermaßen erstaunt die Frage stellt, welche das Gespräch weiterführt[2]. Die lebhafte Disputation ist ja überhaupt die Situation, in welcher uns in der Mischna die alten Lehrer und Meister vorgeführt werden[3].

Was endlich die Vorstellung betrifft, derzufolge die Jünger erst volles Verständnis der Reden Jesu finden, wenn der Geist es in Erinnerung bringen wird, so ist gegen Reitzenstein zu bemerken, daß die Erleuchtung durch den Geist eine derart alte jüdische Lehre ist, daß das Suchen nach griechischen Vorbildern aus der Hermesliteratur beinahe ergötzlich wirken muß.

---

[1] Zum Ganzen vgl. W. Bacher, Artikel Hillel, The Jewish Encyclopedia VI (1907) 397 ff.

[2] Vgl. den Disput Rabbi Jischmaels mit Rabbi Josua, zwei Gelehrten um 120 n. Chr., bei Krüger, Abodah Zarah, der Mischnahtraktat Götzendienst in Fiebigs Sammlung: Ausgewählte Mischnatraktate in deutscher Übersetzung, Tübingen 1907, 8—10.

[3] Vgl. das „Chronologische Verzeichnis der Schriftgelehrten“ bei H. Strack, Einleitung in den Talmud[4], Leipzig 1908, 82 ff, wo es heißt: „oft in Disput mit“ oder „sehr oft in Kontroverse mit N. N.“

Statt vieler anderer Stellen genüge hier die eine Joel 2, 28, wo die Geistesaussendung über alles Fleisch geweissagt wird, worauf die Erkenntnis der Töchter und Greise und Jünglinge, kurz aller, zu einer übernatürlichen Höhe erhoben werden wird. Gerade diese Weissagung Joels sahen die Apostel am Pfingstfeste bei der Geistsendung erfüllt und rühmten dafür Christum bei den Juden (Apg 2, 14 ff).

So zeigt sich, daß immer gerade das, was Reitzenstein bei Johannes für erklärungsbedürftig hält und wofür er aus den hermetischen Kreisen eine Erklärung bereithält, jeweils durchaus sich durch die Stellung Christi zum Judentum erklärt. Christus erfüllt, was der Alte Bund erbetet, erwartet, geweissagt hat.

Nachdem nun Reitzenstein selber die Individualität der in Frage stehenden Formeln bei Johannes zugegeben, nachdem er außerdem mit der Datierung der „Prophetenweihe" bis frühestens ins späte zweite Jahrhundert hinaufkommt und die eingangs erwähnten Genikoi Logoi nur mittels einer sehr künstlichen Konstruktion höher hinaufrücken kann[1], — nachdem wir zu all dem in der Pistis Sophia eine

---

[1] P 216: „Ist dies (das Corpus) gegen das Ende des dritten Jahrhunderts zusammengestellt (was Reitzenstein aus der Rede an die Könige erschlossen hat, worüber oben S. 132 ff das Nötige gesagt ist) und fällt die Abfassung des Poimandres und der erwähnten Γενικοὶ λόγοι vor den Hirten des Hermas, so werden wir unser Kapitel etwa in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts setzen dürfen. Die Unsicherheit dieser Datierung empfinde ich selbst." Daß aber ein Teil der Γενικοὶ λόγοι vor Hermas fällt, hat er folgendermaßen erschlossen (S. 33): „Der ἄγγελος μετανοίας führt ihn (Hermas) nach Arkadien auf einen Berg, ihm ein neues Gesicht zu zeigen . . . Nun bezeugt der Eingang des XIII. (XIV.) Kapitels des Poimandres, daß auch in der hermetischen Literatur derartige Situationsschilderungen vorkamen; eine Unterhaltung beim Niederstieg von einem Berg war in einem γενικὸς λόγος berichtet; ob ihr eine Vision vorausging, ist nicht zu sagen. Daß Hermas auch in seiner Heimat Arkadien erscheint, kann nicht befremden" etc. Zielinski (VIII 323) feiert die „glänzende Entdeckung Reitzensteins, daß der befremdliche Berg in Arkadien im Hirten des Hermas durch die Benutzung der Urform des Poimandres durch Hermas erklärt wird" und will in der Anmerkung sogar den ἄγγελος μετανοίας im Poimandres wiederfinden, weil dieser sich dem τιμωρὸς δαίμων gegenüberstellt und einmal auch die Aufforderung μετανοήσατε in der Schrift als die unmittelbare Folge der Offenbarung vorkommt. Danach scheint ihm auch der Verfassername Hermas ein auf hermetische Einflüsse zurückgehendes Pseudonym zu sein. Das letztere mag in gewissem Sinne seine Richtigkeit haben, kann aber nicht bewiesen werden. Der arkadische Berg im Hermas gewinnt dadurch tatsächlich an Verständlichkeit. Aber die Urform unseres Poimandres, wenn bei dem wirren Buch überhaupt von einer solchen die Rede sein kann, braucht darum noch nicht gerade die Quelle

in Ägypten entstandene Offenbarungsschrift christlich synkretistischen Charakters mit einem Offenbarungsgespräch auf einem Berge, dem Berge der Himmelfahrt haben, da haben wir ein Recht, die Sache umzukehren und zu sagen: Die „Prophetenweihe" ist ein heidnisch-gnostisches Schriftstück, das seine Berührungsflächen mit dem Christentum der ägyptischen christlichen Gnosis verdankt. Die Anklänge ans Johannesevangelium sind damit verständlich. Zugleich aber gewinnt Zellers Auffassung der ganzen Poimandresschriften wieder an Wahrscheinlichkeit; sie sind Zeugnisse des Verzweiflungskampfes, den das absterbende Heidentum mit dem Christentum führt, und sind zur Stütze des sinkenden Polytheismus, aber schon mit Verwendung christlichen Gedankengutes, geschrieben[1].

Damit erledigen sich die „Beispiele" und Annahmen Reitzensteins für und über die Abhängigkeit des Johannesevangeliums von dieser heidnischen Mystik. „Die Frage, ob wir Einwirkungen des Hellenismus schon auf die Person des Stifters annehmen dürfen", will er andern zur Beantwortung überlassen. „Entscheidend dafür" hält er die Feststellung, „ob Christus sich wirklich als des Menschen Sohn bezeichnet hat, und in welchem Sinne das geschah"[2]. Da wir über diese Selbstbezeichnung Christi, welche mit dem Anthroposmythos sicher nichts zu tun hat, die treffliche Studie von Tillmann besitzen, so scheidet dieses Problem für uns aus[3]. Ebenso darf hier die Besprechung dessen unterbleiben, was Reitzenstein auf Grund seiner „Straßburger Kosmogonie" (oben S. 123 ff) über die Entstehung des Logosbegriffs in der christlichen Literatur erschließt. Ich hoffe, in meiner Dissertation gezeigt zu haben, wie vielerlei Gedankengänge mit berücksichtigt werden müssen, wenn diese Frage nur einigermaßen beantwortet werden soll, von einer vollen Lösung gar nicht zu reden. Der einfache Hinweis auf die hermetische Literatur mit ihren späten Zeugnissen für verwandte Gedanken genügt nicht, wenn auch andere hermetische Literatur uns noch so früh bezeugt ist.

---

dieser hermetischen Einflüsse gewesen zu sein, denn der arkadische Berg kommt nicht in ihr vor und auch nicht in den Γενικοὶ λόγοι, von denen wir wissen! Jedenfalls ist für die Datierung derselben und der Prophetenweihe damit gar nichts gewonnen. Vgl. übrigens bezüglich Arkadiens oben S. 142 Anm. 2.

[1] Zeller, Die Philosophie der Griechen III 2[3], Leipzig 1881, 224 ff.

[2] P 247 A. 2.

[3] Tillmann, Der Menschensohn, Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde, BSt XII (1907) I 48 f 89 ff, und derselbe, Jesus der Menschensohn, BZfr I 11, Münster 1908.

Reitzenstein gibt als Resultat seiner Vergleiche zwischen Poimandres und Johannes: „Sollen wir jemals ein brauchbares Lexikon zum Neuen Testament erhalten, so wird es die Reste hellenistischer Mystik . . . nicht weniger als die christlichen Schriften berücksichtigen müssen.“ — Darin wird jeder ihm zustimmen, nicht aber, wenn er fortfährt, „und wahrscheinlich wenigstens (wird es) in dem hermetischen Corpus mancherlei jüdisches, aber kein christliches Sprachgut nachweisen, wohl aber umgekehrt in der spätjüdischen wie der frühchristlichen Literatur viel Hermetisches.“[1] Unsere Probe auf seine Beispiele hat uns gezeigt, daß diese Ansicht unhaltbar ist.

Unsere Studie liefert einen Beitrag zu der Erkenntnis, die der gelehrteste Kenner des antiken Mysterienwesens, Franz Cumont, in die Worte gekleidet hat: „Es handelt sich da“ — nämlich bei der Frage nach der Beeinflussung, die das Christentum geübt oder empfangen hat — „um eine Reihe von sehr verwickelten Prioritäts- und Abhängigkeitsfragen, die sich nicht ohne große Kühnheit en bloc erledigen lassen.“ — „Man hat sich oft um den Nachweis bemüht, inwiefern die heidnischen Glaubensgedanken auf die jüdischen eingewirkt hätten . . . Aber man hat noch nicht den Versuch gemacht, oder es ist wenigstens noch nicht gelungen, genauer zu bestimmen, bis zu welchem Grade das Heidentum durch eine Infiltration biblischer Vorstellungen modifiziert worden ist.“[2]

Wir haben im vorigen gezeigt, wie unberechtigt die Zurückführung der johanneischen Gedanken auf hermetische ist. Vielleicht hat der Nachweis im Leser den Eindruck erweckt, daß umgekehrt die biblischen Gedanken auf die hermetische Literatur starken Einfluß geübt haben[3].

---

[1] P 247.

[2] Cumont-Gehrich VIII und 76.

[3] Bezüglich der Bedeutung, welche Reitzenstein dem hermetischen Corpus beimaß, ist Cumont der Ansicht: „Es heißt . . . den wirklichen Sachverhalt verkennen, wenn man behauptet, wie Reitzenstein es tut: Die hermetische Literatur ist im zweiten und dritten Jahrhundert für alle religiös Interessierten der allgemeine Ausdruck der Frömmigkeit geworden. Der Hermetismus . . ist meines Erachtens durch ‚die allgemeine Frömmigkeit‘ weit mehr beeinflußt, als er sie angeregt hat.“ Cumont-Gehrich 270.

Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 1 A. 1. Lebreton (Les origines du dogme de la Trinité, Paris 1910, 511 ff, Note I: Jo 1, 3 4) begründet die heutige Lesart. Nestle, Zur Interpunktion von Jo 1, 3 4, ZNW 1909, 262—264. Hinweis darauf, daß der älteste deutsche Tatian (ed. Sievers, Bibl. d. ältest. deutsch. Lit.-Denkmäler V, Paderborn 1892) die alte Lesart hatte.

Zu S. 2 A. 1. Goguel (Les sources du récit Johannique de la Passion, Paris 1910, von Soltau im Lit. Zentralblatt 1910, 913 f zustimmend besprochen) hält ebenfalls die schriftstellerische Einheit des Joh. für abgetan.

Zu S. 18 A. 2. Bäumlein legt, wie ich bei nochmaliger Durchsicht seiner Schrift sehe, von sich aus keinen Nachdruck auf den Vergleich: Taò und Logos. Auch hält er, ebensowenig wie Abel Rémusat selber, nicht Indien für die Heimat der Taò-Spekulationen des Lao-tse. Abel Rémusat war vielmehr der Ansicht, daß die jüdische Jehovah-Religion Einfluß auf Lao-tse ausgeübt habe, wie sich schon aus dem Gottesnamen Ji-Hi-Wei ergebe. Diese von Stanislas Julien (Lao-Tseu Tao-Te-King, Le livre de la voie et de la vertu, Paris 1842) abgelehnte Ansicht, wurde von Max Müller (Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, Straßburg 1874, 300) ebenfalls abgelehnt, während Hermann Schell (Die Tao-Lehre des Lao-tse, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Paderborn 1887, 403—465) wieder mit neuen Gründen auf Grund der Viktor v. Straußschen Übersetzung (Leipzig 1870) für sie eintrat.

Zu S. 47 f. Ähnlich wie Lebreton urteilt Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel II, Regensburg 1910, 61: „Es muß zunächst zugegeben werden, daß das System Philos durchaus nicht verlangt, daß der Logos eine Person sei. Auch hat er ihn nirgends als Person bezeichnet, wenngleich er ihn personifiziert hat."

Zu S. 57 f. Felten (Neutestamentliche Zeitgeschichte II 64) hält Memra für den Ausdruck von Anschauungen, wie sie in Job und Proverbien bereits vorgezeichnet waren.

Zu S. 59—68. Spätjüdische Mystik. Inzwischen haben sich Gruppierungen vollzogen. Zu Rendel Harris gesellt sich P. Rostworowsky S. J., der in Przeglad Powszechny CVI (1910) 288 f die Oden für christlich, den Tempel in Ode 4 für die Kirche erklärt (vgl. StML 1910, 233), und Haußleiter, Theol.-Lit.-Bl. 1910, 265—276, Der judenchristliche Charakter der Oden Salomos, welcher ebenfalls für symbolische Bedeutung des „Tempels" in Ode 4, sowie der „vollkommenen Jungfrau" in Ode 33 plädiert. Beidemal ist die Gemeinde Jesu darunter zu verstehen. Die Oden entstammen einem durch die paulinische und johanneische Theologie zubereiteten judenchristlichen

Boden. Spitta (Zum Verständnis der Oden Salomos. ZntW 1910, 193 ff) schlägt sich auf Harnacks Seite, hält aber dessen Beweise für ungenügend und versucht bessere. W. Staerk (Kritische Bemerkungen zu den Oden Salomos, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie LII [N. F. XVII] 1910, 289—306) nimmt dieselbe Stellung wie Spitta ein. Seines Erachtens ist Harnack „prinzipiell im Recht. Nur die Interpolationshypothese gibt den Schlüssel". Aber die beiden Stellen, aus denen H. sein direktes Zeugnis für jüdische Herkunft der Oden vorfand, sind ihm keine beweiskräftigen Zeugen. Der Bach in Ode 6 ist, wie die Ode zeigt, die Gotteserkenntnis, die alles erfüllt und alles Alte wanken macht. Es scheint, daß nicht der Text in der syrischen Überlieferung, sondern nur derjenige der koptischen zu diesem Sinne paßt, daß es nicht heißen muß, wie H. meint, diese Gotteserkenntnis, der Bach, habe „alles niedergerissen und zum Tempel gebracht", sondern, wie Pistis Sophia übersetzt: „Er zog alles an sich und kehrte sich zum Tempel", um nämlich auch ihn zu überfluten. Dem Geiste der Ode 6 entspricht tatsächlich nur dieser Sinn, die Harnacksche Übersetzung bringt einen Widerspruch in die Gedankenfolge. Der „Platz", das „Heiligtum" in Ode 4, das nicht von einem andern verdrängt werden soll, ist für Staerk nicht der Tempel, wie H. meint, sondern „der wahre Platz Gottes", „der in der Liebe mit Gott vereinigte Mensch". Trotzdem bleibt die These H.s für Staerk „zu Recht bestehen: Die Oden sind jüdischen Ursprungs". Der Beweis liegt in ihrer „Überlieferungsgeschichte" und im „Gesamtcharakter" der Oden. — Wellhausen hatte sich in den Gött. Gel. Anzeigen 172 (1910), 629—641 über die Oden nach Harris Ausgabe geäußert. Das unwandelbare Heiligtum in Ode 4 ist in der Ode selbst „hinterher als die von Ewigkeit prädestinierte Gemeinschaft der Gläubigen aufgefaßt (nicht als Tempel von Jerusalem im Gegensatz zu Lentopolis, wie Harris meint)". Die Oden „sind nicht jüdisch, sondern christlich", „die Fortentwicklung und Weiterbildung johanneischer Gedanken ist interessant". Auf Harnacks Buch hin äußerte er sich von neuem ebd. 641 f. Zu Ode 4 bemerkt er: „Im ersten christlichen Jahrhundert gab es keine jüdischen Opferstätten mehr außerhalb Jerusalems, abgesehen vom Oniastempel, und dieser selbst war damals eine Antiquität geworden." Die Mystik der Oden ist hellenistisch, die literarische Zusammenkoppelung mit den jüdischen Psalmen Salomons für die Herkunft ohne jede Beweiskraft. — Barnes (The odes of Salomon, JThS 1910, 617 f) befindet sich Harnack gegenüber in derselben Lage wie Wellhausen, er hatte soeben eine selbständige Arbeit über die Oden in derselben Zeitschrift veröffentlicht mit Korrekturen zu Harris' Übersetzung. Zur Ode 4 sagt er: „This ode with his opening verses as Dr Harris and Flemming give them is a monstrum". Zu Ode 6, 7 f bemerkt er, daß beide Übersetzungen „verzweifelte Anstrengungen, einen verdorbenen Text zu übersetzen", darstellten. Barnes ist durch H. nicht überzeugt und schließt mit dem Worte: Adhuc sub iudice lis est. — Heyes (Eine neuentdeckte Schrift aus urchristlicher Zeit, „Der Aar" I [1910] 114 f) verwirft Harnacks Ansicht als „kaum" haltbar und sieht in den Liedern einen neuen Beweis für Hebr 13, 8: „Jesus Christus, gestern und heute derselbe und in Ewigkeit." Diese Auffassung erscheint mir etwas zu weitgehend, da sich manche Sonderbarkeiten in den Oden bezüglich der Christologie finden. Dafür gebe

ich oben S. 63 f ja zwei Beispiele. Allerdings läßt sich für das erste, wie a. a. O. schon angegeben, eine orthodoxe Erklärung denken, und selbst beim zweiten möchte ich die Möglichkeit einer solchen nicht mehr so völlig ausgeschlossen erachten, als ich es S. 64 tat. Ich schließe mit Barnes' Wort: Adhuc sub iudice lis est. Zu erwähnen ist, daß inzwischen eine neue Übersetzung der Oden von A. Ungnad und W. Staerk erschienen ist, für welche Rendel Harris nochmals zweifelhafte Stellen der Handschrift nachprüfte und C. Schmidt die koptische Übersetzung der Pistis Sophia neu revidierte: Die Oden Salomos aus dem Syrischen übersetzt, mit Anmerkungen von A. Ungnad und W. Staerk, Heft 64 der kleinen Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, herausgegeben von H. Lietzmann, Bonn 1910.

Zu S. 81 A. 2. Über die Wechselbeziehungen zwischen Christentum und Mysterien bringt Felten (Neutestamentliche Zeitgeschichte II 551 f) lesenswerte Erwägungen. Insbesondere deckt sich mit dem von mir hier und S. 146 ff Ausgeführten, was Felten S. 552 nur andeutet: „Wenn man hervorhebt, der Apostel Paulus wende mit Vorliebe Ausdrücke ... an, welche im heidnischen Mysterienwesen eine technische Bedeutung haben, ... so darf man ... nicht übersehen, daß sich bei solchen Ausdrücken der Apostel an den Sprachgebrauch der Septuaginta anschließt und die Beziehung darauf eine unmittelbare und natürliche ist (von mir gesperrt). Ob nicht manche Gebräuche und Redewendungen des späteren Heidentums dem Christentum entlehnt sind, ist eine andere Frage."

Zu S. 163. Wendland bespricht Reitzensteins Mysterienreligionen in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1910 (654 ff) und sagt dabei (655): „Ebenso wertvoll sind die Ausführungen über die religiöse Bedeutung des Wortes πνεῦμα und δόξα. Hier war das Johannesevangelium zu benützen. Vgl. z. B. das Gebet an Isis S. 170 mit Jo 17, 4 und 13, 31 oder das Gebet S. 31, 106 mit Jo 6, 56." Den so wichtigen Hinweis auf die Septuaginta unterläßt Wendland auch.

Verzeichnis der Schrifttexte.

(Die Zahlen links geben Kapitel und Vers, die Zahlen rechts die Seiten an.)

Genesis.

1 47
2, 7 84
15, 1 58
28, 10—22 41

Numeri.

12, 6 58
24 74

Exodus.

32, 27 168

Deuteronomium.

32, 13 45
33, 9 168

1 Könige.

2, 30 163
3, 21 58
10, 6 82
17, 40 43 49 139

3 Könige.

3, 9 58

2 Paralipomenon.

18, 16 138

Judith.

11, 5 138

Job.

23, 3 10 160 f
28 49
28, 1—3 } 50
28, 12—13 }
28, 20 51
28, 21—28 51

Psalmen.

2, 2 115
8, 6 163
14 (15), 4 163
21 (22), 17 63
22 (23) 138
22 (23), 4 139
32 (33), 6 58
32 (33), 9 58
55 (56), 10 159
85 (86), 12 163
90 (91), 14 159
90 (91), 15 163
134 (135), 5 159
138 (139), 1 160 f
138 (139), 23 160
141 (142), 4 160
147, 18 58
148, 8 58
118 (119), 89 58

Proverbien.

1, 1–9, 18 52
1, 20 f 52
8 47 55 64
8, 1—6 52
8, 11—31 53
8, 22 ff 77
8, 24 f 80
9, 1—6 53

Weisheit Salomos.

7 ff 55
7, 10 f 56
7, 12—29 56
7, 26 89 f
7, 27 f 57
8, 4 8 ff 56
9, 1 58 77
10, 2—9 57
10, 9 ff 56
10, 17 57
16, 12 58
18, 24 46 58

Sirach.

18, 13 137
24 49 55 77 98
24, 5—19 53
24, 9 89
24, 20—30 } 54
24, 32—47 }
42, 15 58
45, 2 163

Isaias.

1, 3 159
9, 6 156
9, 7 (8) 58
40, 11 138
44, 19 138
45, 4 f 160
55, 10 f 58

Jeremias.

3, 15 137
4, 22 159
9, 3 6 159
9, 24 159 161.
23, 1 } 137
31, 10 }

Baruch.

3, 9—4, 4 42 49
3, 10—30 51
3, 31—4, 4 52
3, 38 49 80
4, 1 80

Ezechiel.

34 137

Osee.

2, 24 (23) 160
5, 3 160 f
13, 4 159

Joël.

2, 28 170

Amos.

3, 2 160
5, 1—18 58

Zacharias.

11, 4 ff 138
13, 7 138

Matthäus.

1, 21 78
5, 14 89
9, 36 138
10, 10 139
10, 19 66
10, 22 78
11, 27 9 f 79
11, 30 66
16, 16 80
19, 24 78
19, 25 78
19, 28 165 167
21, 44 63
24, 13 f 78
25, 32 138
26, 31 138
28, 20 65

Markus.

6, 34 138
10, 26 78
13, 11 66
13, 31 79 80
16, 16 78

Lukas.

1, 35 156
1, 38 f 154
1, 68—79 73
2, 30 73
2, 34 63 80
9, 3 139
10, 22 9 f 79
13, 23 78
14, 33 166 f
15 139
18, 26 78
19, 10 77
21, 15 66

Johannes.

1, 1 ff 5 115 122
1, 1—14 100—113
1, 3 f 1 f 100 102
1, 5 f 1 f 65
1, 9 1 f
1, 10 ff 65
1, 14 5 116
1, 17 111
1, 18 1 f 16
1, 29 115
1, 37 115
3, 3 f 166
3, 5 f 111
3, 11 106
3, 15 f 110
3, 20 f 103
3, 32 106
3, 34 106
3, 35 110
4, 10 111
4, 25 f 106
5, 17 19—21 108
5, 24 ff 110
5, 26 102 108 110
5, 30 108
6 115
6, 26 f 111
6, 33 35 38 ff 45 110
6, 46 ff 107
6, 47 50 58 110
7, 16 107
7, 29 107
7, 38 111
8, 12 104 107
8, 21 110 f
8, 24 111
8, 26 28 31 107
8, 33 ff 105
8, 51 110
8, 54 f 160 f
8, 55 107
9, 5 107
10 139
10, 10 111
10, 11 ff 138 158 161
10, 14 f 158
10, 27 110
10, 37 f 109
12, 23 109
12, 35 103 107
14, 46 107
12, 48—50 107
14, 5 f 111
14, 10 107 109
14, 23 111
14, 24 107
14, 25 f 166 f
15, 1—6 109
15, 24 63
15, 26 111
16, 25 166
17, 2 f 110
17, 3—8 108 f
17, 4 f 163
17, 17b 8
17, 25 f 108
18, 35 108
21, 15 139

Apostelgeschichte.

2, 9—11 112
2, 14 ff 170
2, 46 f 94
5, 31 78
10, 38 63
11, 14 78
14, 12 36
16, 31 78
18, 24—28 15 92
20, 7 ff 94

Römerbrief.

1, 21 95
2, 10 163
4, 1—12 105
8, 3 32 84
8, 30 163

1 Korintherbrief.

1, 21b 82
1, 22 82
1, 24 81 82 86 109
1, 25 82
2 72
2, 7 83
2, 8 83
6, 17 62
8, 6 9 83
9, 7 139
11, 17—34 94
14, 16 95
15, 45—49 84
15, 54 f 66

2 Korintherbrief.

1, 20 95
2, 4 83
3, 18—4, 4 83
4, 4 9 83
11, 2 65

Galaterbrief.

1, 11 f 81
3, 6 105

Epheserbrief.

1, 3—14 87 95 f
1, 5—14 88
2, 11—22 88
4, 11 138
4, 24 88
5, 20 94

Philipperbrief.

2, 5—9 84
2, 15 89
3, 8 10—12 78 84
3, 20 f 79
3, 21 84

Kolosserbrief.

1, 8 85
1, 13 86
1, 15 9 89
1, 15—18 86
1, 15—20 85
1, 16 9

1, 18—23 86
2, 3 86
2, 6—7 86
2, 9 86
2, 10 85
2, 13 86
2, 15 85
2, 16 85
2, 18 85
2, 19 85
2, 21—23 85
3, 4 86
3, 9 f 86
3, 11 87
3, 16 f 95

Titusbrief.

3, 5 164 167

Hebräerbrief.

1, 2 9 89
1, 3 9
1, 3—17 90
2, 7 163
3, 1—4, 13 90
5, 6 90
5, 9 90
5, 11—10 39 89
7, 1—27 90
10, 1 } 90
10, 10 }
10, 14 }
10, 19 f 90 f
11, 1 ff 105
11, 3—40 91
12, 1—28 91
13, 20 139

1 Petrusbrief.

1, 3 164
1, 23 164
2, 25 137
5, 2 138

2 Petrusbrief.

1, 4 62

1 Johannesbrief.

1, 1 4 106 113 116
1, 5 113
2, 1 113
2, 8 113
2, 22 99
2, 27 ff 114
3, 16 116
5, 1 99
5, 11 102 f
5, 20 114

Apokalypse.

1, 5 101
2, 6 99
3, 15 101 109
5, 6 115
16, 14 16 115
17, 12—14 115
19, 11—21 114 f
19, 13 8
21 115

Stellen-Verzeichnis

aus heidnischen, jüdischen, apokryphen und christlichen Autoren des Altertums.

1. Heiden.

Ptah-Inschrift des 8. Jh. v. Chr. aus Memphis 31 122 144 f 164

Text von Edfu aus der Ptolemäerzeit 31 122

Ägyptischer Text aus Neros Zeit 122

„Straßburger Kosmogonie“ 124

Heraklitus.

Fragm. 92 33

Plato.

Kratylos 407 E 35 122
Trimäus 43
Republ. VI 19, 7 517 B/C 43

Inschrift aus Pisidien 37

Cornutus.

Theologiae graecae compendium
c. 2, n. 3 34
c. 16, n. 20 34
c. 16, n. 21 34 f
c. 16, n. 23 35
c. 16, n. 24 35

Nechepso et Petosiris.

Fragm. 25 131

Plutarch.

De Iside et Osiride c. 45—67 36
De defectu oraculorum c. 22 36
De repugnantiis Stoïcorum c. 34 und 47 36

Propertius.

Eleg. I n. 20 129

Diogenes Laertius.

De clarorum philosophorum liber VII 187 ff 33

Poimandres.

I § 1 ff 137 f 163
I § 4 f 152
I § 12 f 128
§ 14—24 129
I § 18 ff } 147
I § 21 }
V (VI) § 9 157
XIII (XIV) § 1 ff 165 ff
XVIII § 11 134
§ 14—16 134

Zaubergebete.

Pap. Torin. 151
Astrampsychoszauber 158 160 ff
Pap. Leiden 162
Gebet bei Kennyon 163
Pap. Insinger 164

Zendavesta.

Gatha 9 24
Yasna 21, 8 28
44, 6 8—11 28
47, 3 28

2. Juden und alttestamentliche apokryphe Schrifttexte.

Henoch.

c. 42, 1—2 57
c. 91—104 73
c. 101 74
c. 37—71 74

Buch der Jubiläen. 74

Sibyllinen

V 74
VIII 456—473 155

Apokalypse Moses. 74

Psalmen Salomons. 74

Esdras IV. 74

Esra-Apokalypse.

I Vis. IV, 1, 1 141

Oden Salomons.

3, 2—11 61 f
3, 8 63
4 60 f
6 60 f
19 61
27 61
28, 8—16 63 f
33, 4—11 64 f
36, 1—6 62 f
42, 4—21 65—67

Philo.

(Die Ziffern links geben die Paragraphen der Cohn-Wendlandschen Ausgabe, wenn nicht eigens durch (Mang) auf Mangey verwiesen ist.)

De opificio 24 45
171 43
De somniis I 188 102
I 118 ff 42
I 239 45
IV 188 45
De mutatione nominis 135 45
De fuga 12 45
De confusione linguarum 41 46
134 45
De sacrificantibus (Mang II 261) 45
De vita Mosis II 128 45
I 133 f 46

Quod deterius etc. 115—118 45 f
Quod Deus sit immut. 31 46
134 46
Leg. alleg. III 102
III 82 46
De Cherub. 37 46
De praem. 74
Fragm. (Mang II 625) 102

Midrasch.
Bereschith R c. 1 44

Mischnah.
Traktat Berachoth 95
Aboth de R. Nathan rec. B XXVI 168
Aboda Zara 169

Babylon. Talmud.
Shabbat, Talm. 31 a 168
Sukka, Talm. 53 a 169

3. Christen.

Didache.
c. 9 97

Klem. Rom.
1 Kor 59, 2—4 96

Apost. Konst.
l. VII u. VIII 96 f
VII 25 § 2 97
VIII 12 § 33 97

Hermas.
Vis. II 4 140
Vis. III 10 139
Vis. V 1 136
Vis. V 4 127
Sim. II 136
Sim. VI 136
Sim. IX 1, 4 142

Theophilus.
Ad Autolicum 1, 7 9

Athenagoras.
Legatio 10 9

Ep. ad Diognetum
7, 2 9

Hippolytus.
Philosophumena ed. Cruice I 21 21

Irenäus.
Adv. haer. I 4, 1 14
I 4, 5 148
I 5, 1 ff 148
1 15, 3 156
IV 20, 3 9

Tertullian.
De carne Christi c. 14 156

Physiologus.
n. 21 155

Methodius v. Olympus.
Or. XI 2 66

Origenes.
Comm. in Ioannem
1, c. 4, § 22 8
1, c. 19, § 111—164 4
1, c. 23, § 150 4 7
1, c. 37, § 267 4

Makarius.
Hom. 9, 12 62
Hom. 12, 16 62
Hom. 46, 3 62

Eusebius.
Hist. eccl. 6, 14, 7 100

Pseudo-Athanasius.
In annuntiatione c. 7 154

Hieronymus.
De viris illustribus c. 11 93

Augustinus.
In Ioannem tractatus 1, c. 7 8
1, c. 8—19 4
Epist. 103 134

Ephräm.
Lobrede auf die Menschwerdung c. 1 u. 7 154

Isaak.
Über den Glauben 154

Pseudo-Felix II.
Ad Petrum Fullonem 155

Joh. Damascenus.
De fide orthodoxa IV 14 155

4. Fragmente, neutestamentliche Apokryphen und Gnostiker.

Acta Ioannis.
c. 101 64

„Ave-Maria-Text" des 6. Jh. n. Chr.
125 156

Buch Jeû.
n. 5 f 152
n. 9 152

Epistola Apostolorum.
154 f

Eva-Evangelium.
157

Gebet von Gizeh.
155 f

Logion von Behnesa.
157

Markos, Gnostiker.
Über LK 1, 35 156

Martyrium Petri.
157

Pistis Sophia.
n. 1—7 150
n. 7—9, n. 11—13, n. 16—23 151

Protoevangelium Jacobi.
c. 11 155

Valentin.
An Flora V 8 f. 147 f

Verzeichnis der Namen und Ausdrücke.

(In Rücksicht auf das eingehende Inhaltsverzeichnis und die Stellenverzeichnisse, auf das dort nicht Feststellbare beschränkt.)

A.

Aall 33 48 92 102.
Aberkios-Inschrift 65.
Aberle 11.
Achamoth 147 ff.
Agada 92.
Ägyptische Religion 17 30—32 122—133 144 ff.
Äonen 83 147 ff 150 f.
Aicher 50 58 77.
Alexander der Große als Heiland 70.
Alexandrien und Palästina 92.
Alexandriner in Ephesus 15 91 ff 98 100 112.
Amélineau 150.
Anrich 17 71.
Anthroposlehre 128 130.
Apollo 91 f.
Apollodor 123.
Archonten = Planetengeister 72 150 ff.
Aristoteles 53.
Astrologie, Macht der Sterne 127 f 130.
Athenagoras 9.
Attis 72.
Atum, ägyptischer Gott 130 f 144.
Augustinus 4 8 144.

B.

Babel-Bibelstreit 17 f.
Babylonische Religion 29 f.
Bacher 169.
Baldensperger 11 73.
Barnabas, der Apostel, als Zeus verehrt 36.
Bartmann 98.
Bauer 2 5 f 19.
Bauermeister 55.
Bäumlein 18 23 24 Nachträge.
Baumstark 93 97.
Baur Br. 14 85.
Baur C. 119.
Bebber v. 5.
Belser 5 8 13.
Berachoth 95.
Bergh van den, van Eysinga 22.
Bernoulli 93.
Bertling 6 f.
Bessarion, Kardinal 12.
Bessarione, Zschr. 18.
Beyschlag 85.
Bickell 93 f 154.
Bitys 130.
Bonaiuti 109 116.
Bousset 2 24 41 57 119 130 135 142 144 146.
Brahma, Brahmanen 22.
Breasted 31 144 f 146.
Bréhier 41 44 47 49.
Brück 2.
Brugsch 122.
Bywater 33.

C.

Calmes 2 105 111.
Calmet 12 103.
Carnoy 25 28.
Cäsar als Menschenheiland 70.
Chairemon 124.
Chantépie de la Saussaye 22—26.
Chorliedertheorie 50 ff.
Cicero 70.
Cladder 89.
Clemen 23.
Cohn 12 40 f 43 f 46 62.
Collignon 140.
Condamin 50.
Conrady 23.
Corluy 106.
Cornelius a Lapide 12 103.
Cornutus, Lucius Annaeus 34 f 49.
Couard 55.
Crombrugghe v. 13.
Cumont (übersetzt von Gehrich) 24 27 29 f 38 71 f 135 146 167 172.

D.

Dahlmann 22.
Dalmann 11.
Darmesteter 25 28.
Dausch 15.
Deißmann 70 77 116.
Dibelius 119 135 139 141 f. 144 146 f 149.
Dieterich 72.
Diogenes Laërtius 33.
Diognetbrief 9.
Diokletian 126 ff 133 ff.
Dölger 22 65 f 153 f.
Döllinger 8 12 f.
Drews 93 f 96.
Drummond 46 92.
Durandus von Pohle getadelt 3.

E.

Ea, babylonischer Gott 17 29 ff.
Edersheim 41.
Eichhorn 55.
Empfängnis und Geburt Christi 153 ff.
— durchs Ohr 153 f.
Engel, Hypostasen und persische Engel 25—27, 34, Logos als Engel 45.
Engeldienst 85.
„Engelwerdung" Christi 156.
Ephesus 91 98 ff.
Epiktet der Stoiker 37 f.
Erkenntnis 59 96 147 158 ff.
Erman 31 151.

F.

Farrard 55.
Fels, lebendiger, in der Wüste = Logos 45.
Felten siehe Nachträge.

Fiebig 95 f 169.
Flemming 16 59.
Flora 147.
Fonck 120.
Fouard 92 106.
Frankel 92.
Franzelin 56.
Fulgentius 132.
Funk S. 58 f.
— F. X. 136.

G.

Gabriel 150 f 153 f.
— als Logos 154 ff.
Garbe 23.
Geffcken 155.
Gehrich siehe Cumont.
Geistesaussendung 169 ff.
Geldner 25 28.
Gfrörer 11.
Gnostiker über Logos 4 7.
Gnostisches in den Oden Salomos? 63.
Gnostizismus 71 147 ff.
Grabmann 44.
Granger 120 141—150.
Gray 25.
Grill 23.
Grimm 55.
Grotius 11.
Gruppe 35 140.
Gunkel 72.

H.

Hackspill 41 45 52 58.
Hagen 9.
Haneberg 3 92.
Häresien, urchristliche (vgl. auch Gnosis) 11 81, in Colossae 85, in Ephesus 99.
Harnack 2 5 f 10 16 40 59—68 111 147 ff.
Harris 16 59 ff.
Hart 41 92.
Harvey 148.
Hauler 155.
Hehn 17 f 29 f.
Heinisch 40 45 48 54 f 56 91.
Heinze 33 36 40-44 55.
Hekataios 123.
Henneke 64 154 156 f.
Henry 24.
Hepding 72.
Herakleons Johanneskommentar 3.
Heraklit 33 104.
Hermas 127 136—142.
Hermes-Mercurius (Trismegistus) als Logos 11 f 17 34 ff 37 f 49 57 69 98 119 ff.
— -Poimandres 17 35 119 —172.
— in Arkadien 35 122 f.
— Logos bei Plutarch 36 69.
Hermetische Schriften 17.
Herodot 26 123.
Hertling v. 44 117.
Herwig 24.
Hieronymus 93.
Hillel, Rabbi d. Ältere 168.
Hippolyt, hl. 18 20.
Hirscher 3.
Hirte (guter) 4 127 ff 138 —158.
Hirtenbilder 138 f.
Hoberg 29.
Hoennicke 73 f.
Hofmann 6.
Holtzmann 2 5 f 14.
Homa (Haoma, Soma), persisch indischer Kulttrank 24.
Honover (Ahuna vairya), persische Formel 24.
Hontheim 49 51.
Hoonacker v. 2 5 102.
Hopkins 23.
Horus, ägyptischer Gott 130.
Hull 22.
Hylas-Sage 129.

I.

Ilberg 119.
Indische Religion 18 20 —23. Indisches, Philo bekannt 22. Berührungen Indiens mit dem Christentum 22.
Innitzer 87.
Irenäus 9.
Irrlehren siehe Häresien.
— Einfluß auf Paulus 81 85, Veranlassung für Abfassung des Johannesevangeliums 99 f.
Isis 151, als Weisheitsgöttin 125.

J.

Jabne, Rabbinenschule 11.
Jackson 26.
Jacoby 156.
Jamblich 130.
Jannaris 2 7.
Jastrow 29.
Jeremias Alfred 17
Jischmael, Rabbi 169.
Johannesevangelium, Probleme der höheren Kritik 2.
— Zerstückelung seiner literarischen Einheit durch Schwarz, Wellhausen, Spitta, Goguel 2 und Nachträge.
— Entstehungszeit 2.
— Prolog, Textkritisches zum Prolog 1 A. 1 und Nachträge.
— — Zusammenhang des Prologs mit dem Evangelium 6 f 111.
— Sprache 158 162 168 ff.
Josua, Rabbi 169.
Justinus Martyr, hl. 18.

K.

Kaibel 37 123.
Kaiserkult 70—71.
Kanon der palästinensischen Bibel 50, in Alexandrien kein Kanon? 50.
Kaufmann-Kohler 18 57 59.
Kaulen 53.
Kautzsch 57.
Kennyon 163.
Kiefl 98.
Kirche als „vollkommene Jungfrau", „Braut" etc. 65.
Kirsch 139 f.
Klasen 92 98.
Knabenbauer 8 f 50 53 56 98 102 106 162.
Knopf 2 85.
Kolossische Irrlehre 85.
Kreyenbühl 6.
Krüger 93 120 142 169.
Kuhn 119.
Kybele 72.

L.

Ladeuze 2.
Lagrange 24—29 73 f.
Lang 34.
Langen 11 57.
Lasson 5.
Lauchert 155.
Leben 59 72 77—80 84 87—89 97 102 105—111 113-115 147.
Lebreton 9 f 19 31 34 36 f. 40 42 f 45—48 59 92.

Leemanns 162 f.
Lehmann 22 25.
Lejay 119.
Licht, geistiges 4 12 22 59—68 89 97 103—107 109 113 127 137 147 150 ff 153 165.
Lietzmann 33 39 71 120 141 —154 f und Nachträge.
Liturgie der Urkirche, Dankgebet, Zaubergebet und jüdische Berachoth 94 f.
Loisy 2 5 102.
Loofs 48.
Luthardt 6.

M.

Magier 27. Magie (Eigenname) 70.
Maia als Mutter des Logos 35.
Maier A. 11 57.
— Fr. 85.
Makarius der Ägypter 62.
Maldonat 11.
Mangey 102.
Manna als Allegorie des Logos 45.
Marduk 17 f.
Markosier 156.
Martin 120.
Maspéro 24—26 30 f 122.
Mead 22 41 43.
Melchisedech 46 90 91.
Memra, Ausdruck der Targumim 10 f 18 f 57—59 98 112.
Menander von Antiochien als Verfasser des Joh.-Ev. 6.
Mercati 97.
Mercurius = Hermes.
Messiashoffnung und Logoslehre 10 A. 1 72—75. Verschiedene Formen des „Messianismus" 73 f.
Methodius von Olympus 66.
Meyer K. 5.
— W. 15.
Michael Psellos 126.
Midrasch Bereschith 44.
Mills 25.
Mithrasliturgie 72.
Moret 122.
Müller Max 22.
Mysterienreligionen 16 f 71 f.

N.

Namen, als Zaubermittel 31 151.
Nechepso 131.
Nectarius 135.
Nestle 154.
Nero 122.
Nikodemus 106.
Nikolaiten 99.

O.

Oden Salomons 16 59—68.
Offenbarung 4 6 35 48 50 53 56 70 79 f 82 98 ff 106 ff 116 f 126 ff.
Offenbarungsliteratur, ägyptische 126 131 f.
Offenbarungsprozeß und natürliche Anknüpfungspunkte 76 f.
Oldenberg 23.
Ophiten 63.
Origenes 3 f 7 f.
Osiris als Logos 36 f.
Otto 38.
Oum, indischer Begriff 23.

P.

Pan als Logos 35 122 f.
Parthey 157.
Paulus, der Apostel, und das Mysterienwesen 17, als Hermes (d. h. als Logosgott) verehrt 36. Paulus und die Heilandsidee 71. Seine Erlösungslehre 81—93.
Persische Religion 18 24 —29. Ameshas-Spentas 24 - 29. Honover 24. Abfassungszeit der Gathalieder 25 f. Der angebliche Spiritualismus der persischen Religion 26 f. Zoroaster ein Reformator? 26 f. Hypostasenspekulation und Engellehre 25—27. Vohu-Manu und Armaiti 28 68. Persischer Einfluß auf das Abendland 28 f. Mithras 28.
— Anahita und Ichthar 27. Iranische Opferaltäre 26.
Petavius 3.
Petosiris 131.
Petrus, Apostel 113.
Pfeilschifter 119.
Pfleiderer 6 55 72 85.
Philipp von Makedonien als Heiland 70.
Philo 10—16 19 22 40—49 55 57 62 69 74 79 f 91 ff, Philo und Petrus 93, 113 124 130 143.
Philon von Byblos 124.
Pitys 130 f.
Planetengeister 147 ff.
Plato 12 32 33 35 122.
Pleyte 151.
Plutarch 33 36 69 124.
Pohle 3 9
Poimandres siehe Hermes.
Preuschen 4 147.
Probst 93—95.
Propertius 129.
Ptah 122 130 f 144 ff.

R.

Râ und Isis 31 151.
Rê, ägyptischer Gott 122.
Reitzenstein 14 17 31 35 f 38 f 72 79 81 119—172.
Remusat, Abel 18 und Nachträge.
Resch 104.
Reuß 85.
Réville 13.
Ries 131.
Rippner 44.
Ritter 92.
Rohde 47 69.
Rose 81.
Rossi 151 161.
Roth 22.
Ruelle 120.

S.

Salomo, Oden Salomos 16 59—68 und Nachträge, Weisheit Salomos 54 ff, Psalmen Salomos 74.
Sanda 76 162.
Saraswatî, indische Göttin 22.
Schanz 11 13 92.
Scheeben 3 11 55 74.
Schegg 13 92.
Schell 30 85 und Nachträge.
Schema, jüdisches Gebet 95.
Schermann 94 109.
Schmeckel 44.
Schmidt 2 150 152 154.
Schönfelder 11.

Schürer 10 40 49 55.
Schwartz 2 15 16 41 45 47 55 80 100 104.
Seeberg 7 55.
Seneca 124.
Siegfried 11 92.
Simon Theodor 5 8 18 f 24.
Smith and Wace 41.
Spätjüdische Mystik (Oden Salomos) 59—68.
Spiegelberg 164.
Spitta 2 6.
Stapfer 11.
Stevens 105.
Stoffels 62.
Stoiker 33—38 62. Volkstümliche Stoa 34 f 57 69. Stoische Wanderprediger 52.
Stoll 72.
Stoocks 120.
Strack 169.
Strauß 15.
Syrische Religion, Baal, Astarte, Tanit 30.

T.

Tao, chinesischer religiöser Begriff 18 und Nachträge.
Theokrit 139.
Theophil von Antiochien 9.
Thomas von Aquin 3.
Thot (Thaut, That, Tat), ägyptischer Gott 39 122 f 130 133 f 144 f 157 f 164 f.
Tillmann 171.
Tischendorf 104.
Tixeront 85.
Treitel 92.
Trismegistus = Hermes.

U.

Überweg siehe Heinze.
Urjohannes, von Spitta rekonstruiert 2 A. 1.
Usteri 86.

V.

Valentinianische Gnosis 147 ff.
Verres als Heiland 70.
Violet 142.

W.

Wâc (Saraswatî), indischer Begriff = Wort des Brahma 22.
Wagner 71 77 f.
Weber 11 23.
— W. 70 77.
Weisheit (Chokma, σοφία) 4 9 16 f 49—57 69 82—84 86 89 97—100 109 112 113.
— Persische Spenta Armaiti und jüdische Weisheit 24.
— babylonische Weisheitslehre 17 f 29 f.
— Jüdische Weisheitsbücher 49—57.
— als göttliche Eigenschaft 50—53.
— als kosmischer Faktor 53.
— als mosaisches Gesetz 54.
— als konsubstantiales Ebenbild Gottes 55.
— als Heiland 56 f.
— in apokrypher Literatur 57.
— Christus als Weisheit Gottes 82—84.
Weiß Bernhard 15 85.
— K. 98.
— O. P., Fr. Albert Maria 19.
Weißbuch 26.
Weizsäcker 6.
Wellhausen 2 6 15 16 80.
Wendland 12 33 70 f 77 102.
Wessely 140 145 158.
Wiedemann 30—32 122 151.
Wiedergeburt 72 164 f 167.
Wobbermin 16 71.
Wrede 165.

Z.

Zahn 7 14.
Zauber 151 158—164.
Zeller 43 f 47 55 171.
Zenner 42 49 f 52—55.
Zeugung, intellektuelle Zeugung in der Trinität 3.
Zeus als Vater des Hermes-Logos 35, vgl. Barnabas.
Zielinski 35 120—122 128 f 145 147 150 170.
Zingerle 154.
Zosimus 130.

ἄγγελος 34 170, vgl. Engel.
ἀλήθεια 146 f.
ἀνακεφαλαίωσις 87 89.
ἄνθρωπος 128—130 149.
ἀπολύτρωσις 88.
ἀρχιερεύς 46.
βοή 127 152.
βουλὴ θεοῦ 132.
βυθός 149.
δημιουργός 35 128—130 144 147—149.
δόξα 83 88 90 162 f.
δύναμις, δυνάμεις θεοῦ 42 82 132, vgl. Kraft, Schöpfungsprinzip etc. 84 86—89 97 101 f 106.
εἱμαρμένη 108 f 113 129 f 147 151.
ἐκκλησία 149.
ἔννοια 147.
ζωή siehe Leben.
θεοδόκη 125 f.
ἰχθύς 22 65 153 f.
κήρυξ 35 f.
κριόφορος 140.
λόγος[1] αὐθεντίας 146.
λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός = „drinruhendes und hervorgebrachtes Wort“ 36.
λόγος ἔνσαρκος 5 103.
λόγος ὀρθός 44.
λόγος σπερματικός 36 44.
λόγος τομεύς 44.
μεταμορφοῦσθαι 81 f.
μονογενής = ἀγαπητός 16.
νοῦς 32 127—133 137 144 146 ff 164.
ὁμοουσία 148.
παλιγγενεσία 164 f 167.
παρθένος ἁγνή 65.
πῆρα 139.
παράκλητος 19 46 f.
ῥάβδος 138.
σιγή 149.
σοφία siehe Weisheit.
σώζειν und Derivate 34 f 70—73 77 f 147 ff, vgl. Heiland, Erlöser etc. 38 42—49 68—75 100.
ὕλη 129.
φύσις 37 128 147 f 151 ff.
φῶς siehe Licht.
ΧΜΓ 154.

[1] Hiervon sind nur Zusammensetzungen in dieses Verzeichnis aufgenommen.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER,
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU.

ZWEITES HEFT:

DER LOGOS ALS HEILAND IM ERSTEN JAHRHUNDERT.

VON

DR THEOL. ET PHIL. ENGELBERT KREBS.

FREIBURG IM BREISGAU. 1910.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN,
LONDON UND ST LOUIS, MO.